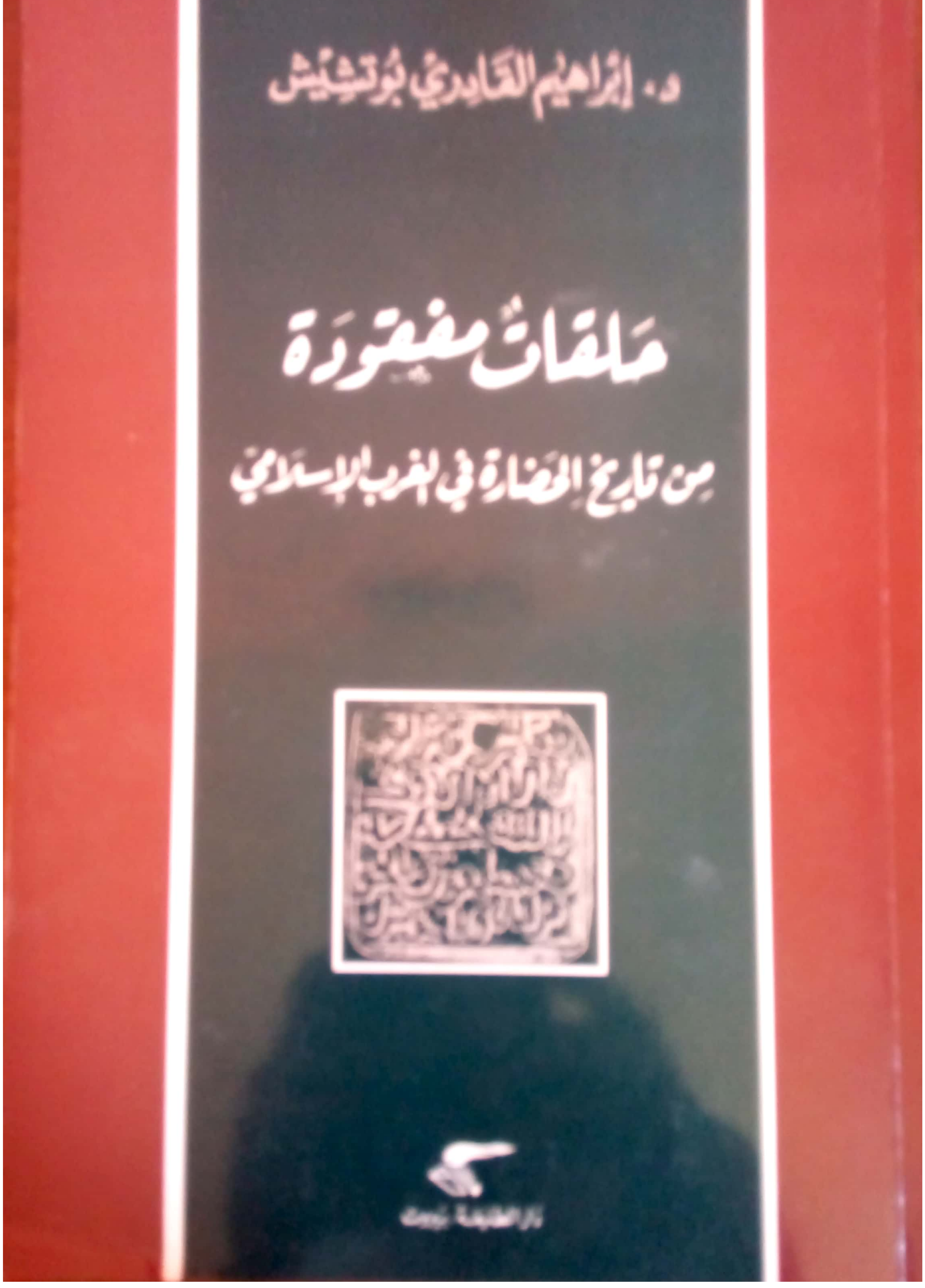

د. إبراهيم القادري بوتشيش
ملفات مفقودة
من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي

حلقات مفقودة

من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي

كُتُب صدرت للمؤلّف
عن دار الطليعة

□ المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع ـ الذهنيات ـ الأولياء، ١٩٩٣.

□ تاريخ الغرب الإسلامي: قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة، ١٩٩٤.

□ مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين، ١٩٩٨.

□ إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الاقتصادي والاجتماعي، ٢٠٠٢.



د. إبْراهيم القَادِري بُوتشِيش

حلقات مفقودة

من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

لدار الطليعة للطباعة والنشر

ص.ب ١١١٨١٣

الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠

بيروت ـ لبنان

تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩

فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

e-mail:daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى

حزيران (يونيو) ٢٠٠٦

الغلاف: درهم فضي مضروب في مملكة غرناطة (القرن الثالث عشر الهجري)

إهداء

إلى روح النابغة، صاحب "النبوغ المغربي":

الأستاذ عبد اللّه كنون رحمه الله،

على ما قدَّمت يداه في حقل الدرس الحضاري المغربي.

إ. ق. ب.

مقدمة

يروم هذا الكتاب إضاءة بعض الجوانب المعتمة في التاريخ الحضاري للغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، سواء الجوانب التي بقيت أسئلةً عالقة في الدراسات التاريخية المعاصرة، أم تلك التي ظلّت تشكّل، لحد الآن، فجوات تحجب رؤية معمار الحضارة المغربية بشكل مكتمل، أو تلك التي تستلزم إعادة النظر والمراجعة وتقديم تفسير جديد.

والواقع أن الباحث ما إن يقتحم موضوع الحضارة المغربية في العصر الوسيط، ويحاول سبر غوره والحفر في أعماقه، حتى يجد نفسه في مواجهة مجموعة من القضايا الملغزة، والأسئلة الصعبة، التي يبدو عاجزاً أحياناً عن الإجابة عنها بسبب شحّ النصوص وندرة الوثائق، وتبعثر الموجود منها، مما يشكّل مطبات معرفية يصعب معها الإلمام بالخيوط المشكِّلة لنسيج التاريخ الحضاري المغربي.

إلا أن هذه المطبات لا تحول دون الإجابة، قدر المستطاع، عن بعض التساؤلات من خلال جمع شتات النصوص المبعثرة في أمهات المصادر، وتنسيقها وفق النسق التاريخي العام، واستنطاقها استنطاقاً جديداً، ثم إعادة صياغتها وفق منهج يقوم على التوثيق الصارم كمرحلة ضرورية قبل الانتقال إلى مرحلة المعاينة والتفسير.

ومن خلال ما تجمَّع لدينا من مادة تاريخية، أمكن طرق بعض القضايا الحضارية التي نحسب أنها حُشرت في مطاوي النسيان، أو اعتراها الاختزال والابتسار في الأبحاث التاريخية المعاصرة. ومن هذا المنطلق، سعينا إلى طرق بعض المباحث التي لا تخلو من المجازفة كمحاولة تحديد نمط الإنتاج السائد في المغرب في العصر الوسيط، وضبط إشكالية التعامل بالدّين والسُلَف داخل الوسط الاجتماعي المغربي في الحقبة عينها، إلى جانب ترويج اللغة الأمازيغية كلغة للتداول داخل الحواضر والأرياف، ومقاربة الظاهرة الديموغرافية في فترات الانتقال بين الدول المغربية الوسيطية.

كما اهتمّ الكتاب في المجال العمراني برصد النصوص الأثرية من خلال ما يختزنه النصّ المكتوب من معطيات أثرية وأشكال معمارية في بعض مدن الغرب

الإسلامي كمراكش والقيروان ووجدة، مع محاولة تفسير عوائق التطوّر التنموي للمدينة المغربية من خلال دراسة مقارنة مع تطور المدينة الأوروبية.

أما في الجانب المذهبي والفكري، فقد سعى الكتاب إلى إثارة موضوع التنجيم وقراءة أحداث المستقبل التي كانت ظاهرة شائعة في مجتمع الغرب الإسلامي الوسيط. كما حاولنا ضمن هذه المباحث تقديم تفسير للصحوة الكبرى التي عرفها المذهب المالكي خلال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

وفي مجال العلاقات الخارجية والنظم السياسية، سعى الكتاب إلى تأصيل تاريخي للعلاقات المغربية ـ الإسكندنافية كصفحة باكرة من صفحات انفتاح الغرب الإسلامي على أوروبا الشمالية في العصر الوسيط، مع القيام بقراءة نقدية في أحد المؤلَّفات الهامة الحديثة التي تصدّت لدراسة مؤسّسة النظام الملكي في المغرب باعتبارها سرّة الحضارة المغربية وجوهرها.

والأمل معقود على أن تكون الأبحاث المقدمة في هذا الكتاب قد أسهمت في ترميم بعض الحلقات المفقودة من التاريخ الحضاري للغرب الإسلامي، وأن تُغنى بالمناقشات الجادة والمتابعة الهادفة، وهو القصد والهدف الذي نعمل له دائماً.

مكناسة الزيتون،

٢٠٠٦/٣/٢٣

إبراهيم القادري بوتشيش

ـ ١ ـ

نمط اقتصاد المغازي:

هل شكّل أسلوباً للإنتاج في مغرب العصر الوسيط؟

لعلّ من أبرز الإشكاليات المستعصية التي تطرحها دراسة الاقتصاد المغربي خلال العصر الوسيط، إشكالية نعتقد أن مِعْوَلَ البحثِ لم يعمق فيها بما فيه الكفاية، وتتمثّل في الوقوف على عوامل التطور البطيء الذي عرفه الاقتصاد المغربي خلال العصر الوسيط، وربما أيضاً خلال الحقبتين الحديثة والمعاصرة. ونعتقد أن ظاهرة التطور البطيء الذي ميّز مسار تاريخ المجتمع المغربي، تستوجب بحث العلل الاقتصادية الكامنة وراءها، وتفسير آليتها، بما يمكّن من فهمها كظاهرة تركت بصماتها في سيرورة تطوّر المجتمع المغربي.

ويرجع اهتمامي بهذه الظاهرة إلى أكثر من عقد من الزمن حين أثرتها في أطروحتي الجامعية: «الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين»، وما تبع ذلك من انتقادات وردود فعل من قبل بعض المتخصّصين في الصحف والمجلات والمؤتمرات، حول ما أسميته اجتهاداً بـ "نمط اقتصاد المغازي" كأسلوب من أساليب الإنتاج السائد في مغرب العصر الوسيط، وهي انتقادات تراوحت بين من اعتبر هذا الاجتهاد إسهاماً نظرياً نوعياً في حقل الدراسات الوسيطية في المغرب، ومن عدّها نظرية تفتقر إلى الوضوح في التطبيق[1]. كما تمّت إثارتها أيضاً في ثنايا بعض

(١) انظر قراءة المرحوم الحسين بولقطيب لكتابي: **المغرب والأندلس في عصر المرابطين**، في **الملحق الثقافي للاتحاد الاشتراكي**، العدد ٣٧٦، ٣ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٩٣، ص ٧؛ وانظر أيضاً: مولود عشاق، «آليات اشتغال المصطلح في كتابات المؤرخ إبراهيم القادري بوتشيش»، **المنعطف الثقافي**، ١٤ يونيه/ حزيران ٢٠٠٢، العدد ٦٥؛ وانظر أيضاً رشيد أزروال: «الكتابة التاريخية وأسئلة المنهج والمصطلح»، **المنعطف الثقافي**، العدد ٦٦. وانظر كذلك: أبا سيدي علوي، «قراءة في =

الأطروحات الجامعية[1]، مما حفزني على العودة إليها لإعادة طرحها من جديد في هذا البحث، آملاً أن يتم إغناؤها وإثراؤها بحصاد التطورات التي يشهدها البحث التاريخي المعاصر.

من نافلة القول إن دراسة ظاهرة التطور الاجتماعي البطيء تستلزم دراسة نمط الإنتاج الاقتصادي السائد خلال حقبة معيّنة، وهي مسألة غالباً ما تستعصي على الدارسين، على اعتبار أن نمط الإنتاج يندرج في خانة المواضيع الحديثة التي لم تحظَ باهتمام المؤرِّخ المغربي في العصر الوسيط، بل إن هذا الأخير لم يعنَ أصلاً بمواضيع التاريخ الاقتصادي. لذلك، فإن نمط الإنتاج الاقتصادي كان ولا يزال يدخل في دائرة المواضيع الملغزة التي تشكو من نقص مهول في النصوص الواردة في الحوليات التاريخية. وحتى الإشارات الشحيحة التي وردت عنها بطريقة عفوية من أقلام المؤرِّخين، لا تسمح سوى بوضع تصورات "خطاطية"، لا تشفي الغليل؛ وما على الباحث إلا أن يلجأ إلى النصوص الدفينة المبعثرة في مؤلَّفات أخرى غير كتب التاريخ، علّه يكسب جولة من معركة طويلة الأمد تتغيّا كسر الطوق عن هذا الجانب المطموس في التاريخ الاقتصادي للغرب الإسلامي.

في هذا المنحى الاستطلاعي حول نمط الإنتاج السائد، خرجنا من دراسة سابقة للأحوال الاقتصادية في العصر المرابطي بتصور أولي حول هذا النمط، أطلقنا عليه كما سبق الذكر اسم "نمط اقتصاد المغازي"، حاولنا من خلاله تفسير التطور البطيء الذي عرفه المجتمع المغربي خلال هذا العصر، لكنه لا يزال في حاجة إلى المزيد من الدراسة والبرهنة على صحته.

= نمط اقتصاد المغازي للدكتور إبراهيم القادري بوتشيش من خلال بعض مؤلفاته»، جريدة **المنعطف**، العدد ١، ١٩٩٦ و١٦٩٧. وانظر أيضاً: محمد تضغوت، «قراءة نقدية في كتاب الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش: **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**»، مجلة **دراسات مغاربية**، العدد ٢٦. كما أثيرت مقولة «اقتصاد المغازي» في المؤتمر الحادي عشر للتاريخ الاقتصادي المنعقد في ميلانو - إيطاليا عام ١٩٩٤، انطلاقاً من الورقة المقدمة في هذا المؤتمر تحت عنوان: «La vie socio-économique au Maroc et en Andalousie à l'époque Almoravide», Article Published in: *Recent Doctoral Research in Economic History. Proceedings of the Eleventh International Economic History Congress*, University Bocconi, Milano, 1994, pp. 13 - 18.

(١) انظر الحسين بولقطيب الذي أثار هذا الأسلوب من الإنتاج في أطروحته: «الدولة الموحدية ومجال المغرب الأقصى» (أطروحة دكتوراه دولة في التاريخ، نوقشت في كلية الآداب بالجديدة عام ١٩٩٩)، ج١، ص ٥٠.

ومن الأمانة العلمية التأكيد على أن مفهوم هذا النمط الاقتصادي لم يستوحَ من الواقع التاريخي والكتابات الخلدونية فحسب، بل إن بعض الدراسات الأوروبية ساعدت في توضيح الرؤية رغم عموميتها، وأذكر على الخصوص كتابات المؤرخ جورج دوبي وغيره من المؤرِّخين الأوروبيين الذين تحدثوا عن "اقتصاد الحرب" في أوروبا الوسيطية. كما ساعدت بعض التخريجات العلمية لثلّة من المفكّرين العرب في بناء فكرة هذا الأسلوب الإنتاجي، وأذكر بهذا الصدد المفكّرين العربيين محمد عابد الجابري، الذي أثار انطلاقاً من نظريات ابن خلدون ما أسماه بـ "اقتصاد الغزو" كنمط اقتصادي تحكّم في شرايين اقتصاد العالم الإسلامي الوسيط؛ وهشام جعيط، الذي عبّر عن هذا النمط باسم "اقتصاد الغنيمة". بيد أن محاولتنا هذه ستنصبّ لأول مرة، فيما نعلم، على الواقع التاريخي المغربي في العصر الوسيط. فما هي معطيات هذا النمط الاقتصادي وسماته الأساسية؟

I ـ معطيات عملت على تكريس نمط اقتصاد المغازي

١ ـ المعطى البيئي ـ الاقتصادي: القبيلة ـ البادية ـ المناخ غير الثابت

رغم انتشار المجال الحضري في الغرب الإسلامي الوسيط، ظلت ساكنة البادية تمثّل السواد الأعظم من طاقته البشرية، وبقيت القبيلة تشكّل أهمّ عنصر من عناصر الحياة الاجتماعية فيه. وقد تناغم هذا النظام القبلي مع مكوّنات اقتصاد بدوي يقوم على الترحال وعدم الاستقرار بسبب تغير المناخ. ونعتقد ـ تمشياً مع آراء ابن خلدون ـ أن سيادة البنى القبلية في المغرب تُفسَّر بإحساس سكان البادية أفراداً وجماعات بضرورة تأمين العيش والبقاء والاستمرار في بيئة تتميّز بعدم ثبات مناخها، وتعرض مواردها الطبيعية للجفاف والنضوب في أية لحظة، مع غياب شبه تام للسلطة المركزية، وانعدام كلي للأسوار والحصون، الشيء الذي يدفع البدو إلى التجمّع من أجل قهر الظروف الطبيعية وتأمين الرزق وحماية الذات، وهو ما عبّر عنه ابن خلدون بـ «الحماية والمدافعة والمطالبة، وكل أمر يُجتمع عليه»[1]. وبما أن الظروف المناخية غير مأمونة في البوادي، فإن البدو يلجؤون في بحثهم عن القوت إلى القيام بغارات للحصول على المغانم التي تضمن لهم العيش، «فتكون أرزاقهم في ظلال رماحهم»[2]. وعن طريق

(١) **المقدمة**، تحقيق عبد الواحد وافي، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٥٢، ج٢، ص ٤١٨.

(٢) **م. ن**، ص ٤٥٤.

تراكم هذه المغانم تصل القبيلة الغازية إلى السلطة، فتدعم أسس هذا الاقتصاد الذي أوصلها إلى الحكم، وتجعله حجر الزاوية في سياستها، إلى أن تأتي قبيلة أخرى منتهجة نفس الخط لإزاحتها عن السلطة والحلول محلها.

وإذا كان ابن خلدون قد انطلق في تحليله لمكوّنات الدولة المغربية في العصر الوسيط من مقاربات اجتماعية ودينية تتلخص في العصبية القبلية والدعوة الدينية، فإن أهمّ تحليل في منظومته الفكرية وهو بصدد الحديث عن القبائل التي تندرج في عداد «الأمم الوحشية الساكنين بالقفر»[١] هو طابع الغزو الذي يؤطر توجهات أفرادها، لأن «معاشهم فيها بأيدي غيرهم»[٢]. ومن ثم فقد ربط بين الهدف الذي ينشأ في رحم القبيلة الغازية منذ فترة التكوين، أي خلال الطور القبلي، والوسيلة التي توظفها في ذلك، فخلص إلى مقولته في الربط بين الغزو العسكري الذي تقوم به القبيلة ووجودها المادي، وهو يقدم بهذه الأطروحة مقاربة مهمّة تشكّل مادة دسمة للتحليل التاريخي الذي يستهوي المؤرِّخ المعاصر. فالقبائل المغربية التي أسست دول مغرب العصر الوسيط قامت على بنية اقتصادية تعتمد على مداخيل الغزو والحروب التي تأطرت في سياق عمليات الجهاد (ضد دار الحرب ومن اعتبرتهم مارقين)، حتى أصبحت الحروب جزءاً من كينونة الدولة نفسها.

وإذا كان الصراع بين القبائل وما يسفر عنه من سيادة القبيلة الغالبة على القبائل المهزومة يغلف عادة بغلاف العصبية، فإنه لم يكن في العمق سوى صراع من أجل موارد الرزق بشهادة ابن خلدون نفسه[٣]. فسكان البادية منهمكون غالباً في «تحصيل الضروري من العيش، واجتماعهم وتهاونهم في حاجتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاءة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة»، ولذلك فهم يتنازعون دوماً على مواطن الرزق، ولا يجدون حرجاً في الاعتداء على الأموال والممتلكات، «فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه»[٤].

يتضح إذن أن البيئة البدوية المغربية وما تفرزه من نظام قبلي، فضلاً عن الاعتماد على موارد اقتصادية غير قارّة، وانعدام الأمن في مثل هذه البيئة، يعزّز نظام الغارة والاعتداء على الغير، ويجعلها نظاماً مألوفاً «غير خارج عن العرف والقانون» في ظل واقع الاحتراب بين القبائل المغربية. غير أن الدعوة الدينية التي تقتنع بها القبيلة الحاكمة وتعمل على نصرتها، تؤدي إلى الاجتماع والتآلف، وتحول فكرة الغزو من نظام

---

(١) م. ن، ص ٦٥٣.
(٢) م. ن، ص. ن.
(٣) م. ن، ص ٤٦٧.
(٤) م. ن، ص ٤٢٢.

الغارات العشوائية إلى الغزو المنظَّم، وتتحوّل معها القبيلة المغيرة إلى سلطة قائمة تنظم عمليات الجهاد؛ وهذا ما ينطبق على الدولة المرابطية ـ موضوع دراستنا الاختبارية ـ التي انطلقت من بيئة بدوية في صحراء صنهاجة اللثام.

حَسْبُنا أن رجال هذه القبائل الذين يرجع إليهم الفضل في تأسيس الدولة اعتمدوا في معاشهم على اقتصاد بدوي يقوم على الرعي والترحال، ولا غرو فقد كانوا «لا يعرفون حرثاً ولا زرعاً ولا خبزاً، وإنما أموالهم الأنعام»[1]، «ويتنقلون من ماء إلى ماء كالعرب»[2]. ورغم دور الوساطة التجارية وخفر القوافل الذي كانوا يضطلعون به أيضاً، فقد استمرت غاراتهم على القبائل الصحراوية المجاورة بشكل أثار غضب وجاج بن زلو اللّمطي، الذي كتب إلى تلميذه عبد اللّه بن ياسين معاتباً إياه عما بلغه «من سفك الدماء ونهب الأموال»[3] رغم كونه داعية إصلاح يحمل رسالة سلمية وحضارية. غير أن الزعيم المصلح لم يلتفت إلى نصيحة أستاذه، بل وجّه طاقات هذه القبائل الحربية نحو ممالك السودان، فأثخنوا فيهم قتلاً وتدميراً، وفرضوا عليهم الضرائب[4]، مما يعكس أهمية ظاهرة الغزو في توجيه دولة المرابطين منذ انطلاقتها، ويبيّن أن هذا الغزو شكّل حجر الزاوية في نظامها الاقتصادي.

٢ ـ المعطى السياسي: هامشية السلطة المركزية

إن اقتصاد المغازي ينشأ في البداية من رحم مجتمع يُعاني من غياب شبه كلّي للدولة أو سلطة حاكمة غير قادرة على الضبط والمراقبة. وإذا حللنا الظرفية السياسية للمغرب خلال الفترة موضع الدراسة، نجد أن هذا الأخير ظل يعاني خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي الذي سبق قيام المرابطين من فراغ السلطة المركزية، حيث كان مسرحاً للاحتراب بين مجموعة من الإمارات الزناتية. ويلخّص ابن عذاري شغور السلطة المركزية في المغرب في تلك الفترة بقوله: «وكان أهل المغرب يتولون أمور بلادهم وأمراؤهم يتولون الإمارة بينهم إلى أن تغلّب كل شخص منهم على موضعه كما فعل ملوك طوائف الأندلس»[5].

---

(١) البكري، **المغرّب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، نشر دي سيلان، الجزائر، ١٩١١، ص ١٦٤.

(٢) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، طبعة بيروت، (د.ت)، ج٧، ص ١٢٨.

(٣) النويري، **نهاية الأرب**، تحقيق حسين نصار، القاهرة، ١٩٨٣، ج٢٤، ص ٢٥٨.

(٤) القلقشندي، **صبح الأعشى**، القاهرة، نشر المؤسسة العامة للتأليف، (د.ت)، ج٥، ص ٢٩٣.

(٥) ابن عذاري، **البيان المغرب**، تحقيق بروفنسال وكولان، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٠، ج٤، ص ١٠.

يعبّر هذا النص بجلاء عن انهيار الدولة المركزية، وما خلّفه ذلك من فراغ سياسي استغلّته قوى قبلية مغامرة جزأت البلاد إلى دويلات سمّاها أحد الباحثين بالكيانات القبلية الأسروية أو "دول المدن"[1]. ولا شك في أن هذه الوضعية شكّلت عاملاً مهماً من عوامل سيادة اقتصاد المغازي، إذ إن انعدام دولة مركزية يشجع على القيام بالغارات والاعتداء على القبائل الضعيفة في غياب قانون أو قوة رادعة، مما يسمح بالنمو الذاتي لاقتصاد المغازي.

وإذا كان المرابطون والموحدون ثم المرينيون الذين أتوا بعدهم قد أفلحوا في تركيز الحكم المركزي، فإن سلطة الدولة لم تكن متمثّلة سوى في الحواضر، في حين أن البوادي ظلت ـ مع بعض الاستثناءات ـ تُعاني من شغور السلطة وتمثيلية الحكم المركزي.

٣ ـ المعطى الديني والجهادي

ورد في كتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي حديث شريف يقول فيه الرسول: «إن الله بعثني بالرحمة، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، ولم يجعلني تاجراً ولا حرّاثاً»[2]. ولعلّ هذا النص الحديثي يكشف أول ما يكشف عن الارتباط الوثيق بين المنظور النبوي لطرق الكسب التي يختزلها في عملية الجهاد، وهي عملية تدعّم العقيدة الإسلامية وتحقق انتشارها من جهة، وتضمن السيولة لبيت مال المسلمين من جهة أخرى. أما على مستوى الواقع التاريخي المغربي العياني، فإن طريقة الكسب المثارة هنا شكّلت مركز استقطاب لقبائل الأطراف الهامشية، إلى درجة يمكن معها القول إن نمط اقتصاد المغازي المشار إليه، انبثق من عمليات الجهاد والغزو كمعطى ثابت من ثوابت القبائل المؤسِّسة للدول الإسلامية. وقد جسّدت قبائل صنهاجة الجنوب هذا الدور الجهادي، حتى إن دولة المرابطين التي شكّلت تلك القبائل نواتها، اقترن تاريخها بهذه الظاهرة، وهو ما جعل العديد من الباحثين يعتبرون الجهاد من الأسس المهمة التي قامت عليها هذه الدولة[3].

---

(١) Laroui, *Histoire du Maghreb*, Paris, 1975, T. 1, p. 144.

(٢) الحديث رواه أحمد من حديث ابن عمر، وإسناده صحيح. انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ٧٢.

(٣) محمد ولد داداه، **مفهوم الملك في المغرب من الفتح حتى انتصاف القرن السابع الهجري**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٧، ص ١١٤؛ سعدون عباس نصر الله، **دولة المرابطين في المغرب والأندلس: عهد يوسف بن تاشفين**، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٥، ص ٢٨.

وللمزيد من البرهنة على صحة ذلك، نشير إلى إجماع المصادر على الإشادة بالسياسة الجهادية التي خاض غمارها المرابطون. فالرسالة التي حملها والد أبي بكر بن العربي إلى الخليفة العباسي المستظهر بالله، تزخر بالتنويه بيوسف بن تاشفين وما حققه من ردع للنصارى[1]؛ وحتى بعد وفاة هذا الأمير، ظل الشعراء يلهجون بمغازيه المظفرة[2]. وسار ابنه علي على نفس النهج العسكري، فقلّد الأسلحة وأوسع الأرزاق، واستكثر من الرماة وأركبهم وأقام هممهم، «وعني بالغزو ومباشرة الحرب»[3]. وكان من جملة الشروط التي اشترطها عليه والده لولاية عهده أن يركب ١٧ ألف فارس،[4] «فصنع الله له في الجهاد الصنائع الجميلة»[5]. ونعلم أن معظم القادة العسكريين من المرابطين لقوا مصرعهم في قلب المعارك الجهادية[6]، كما تمّ تجنيد كل القبائل، وفُتح باب التطوع، فكثرت أعداد المتطوعة[7]، وأصبح المجتمع برمته مجنّداً ومعبأً لخوض الحروب، لذلك يمكن القول إن تاريخ الدولة المرابطية هو تاريخ غزو وجهاد حتى إنها سقطت والسلاح في يدها[8].

ولا شك في أن عمليات الجهاد وفرت أهمّ مورد يقوم عليه اقتصاد المغازي وهي الغنائم سواء في المرحلة الصحراوية[9] أم في المرحلة المغربية، حيث استأثر الملثمون بقدر كبير من الغنائم في المعارك التي خاضوا غمارها ضد الدويلات الزناتية في المغرب

---

(١) أبو بكر بن العربي، «ترتيب الرحلة» (مخ)، الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط، رقم ك ١٢٧٥، ص ١٢٢.

(٢) ابن عذاري، م. س، ج٤، ص ٤٧. ويذكر رثاء رثى به الشاعر أبو بكر بن سوار بن يوسف بن تاشفين ومما جاء فيها:

في كل عام غزوة مبرورة ... تردي عديد الروم أو تفنيه

تصل الجهاد إلى الجهاد موفقاً ... حتم القضاء بكل ما تقتضيه

(٣) م. ن، ص ٨٠.

(٤) الزياني، «بغية الناظر» (مخ)، الخزانة الحسنية بالرباط، رقم ١٢٥٠، ص ١٢١.

(٥) ابن الخطيب، **أعمال الأعلام: القسم الأندلسي**، تحقيق بروفنسال، بيروت، دار صادر، (ط٢: ١٩٥٥)، ص ٢٤٧؛ المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي، الدار البيضاء، (ط٧: ١٩٧٨)، ص ٢٥٢.

(٦) ابن عذاري، م. س، ج٤، ص ٦١.

(٧) ابن القطان، **نظم الجمان**، تحقيق محمود علي مكي، تطوان، المطبعة المهدية، (د.ت)، ص ١٣.

(٨) لطفي عبد البديع، **الإسلام في إسبانيا**، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٢.

(٩) مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، ١٩٧٩، ص ٢١.

الأقصى[1]، أو المرحلة الأندلسية التي تميزت على الخصوص بالغنائم التي أخذوها من الممالك النصرانية ابتداءً من معركة الزلاقة، ومروراً بعمليات خلع ملوك الطوائف، إذ ما كاد يوسف بن تاشفين يرجع إلى مراكش بعد استنزال هؤلاء حتى «امتلأت يده بالأموال»[2].

٤ ـ الطبيعة العسكرية للدولة المغربية الوسيطية

يُمكن اعتبار غلبة النزعة العسكرية في دول المغرب الوسيط نتيجة حتمية للمعطى الديني الذي سلف ذكره، أي الجهاد. فالدولة التي وجّهت كل طاقاتها للغزو والجهاد، لا بد أن تكون البنية التي تشكّلها بنية عسكرية في المقام الأول، مما يؤكّد مساهمة هذا المعطى العسكري في بناء نمط اقتصاد المغازي الذي نحن بصدد دراسته.

ولعلّ إلقاء نظرة على المناصب المهمّة في الدولة كفيل بتدعيم هذه الفرضية، فالقيادة العليا للجيش تركزت في أيدي الأمير يوسف بن تاشفين نفسه[3]، وكانت مهمة نائبه عسكرية في المحل الأول، إذ فرض عليه أن يخوض الحروب، ويقمع الفتن والتمردات[4]. أما الوزراء فظلّوا طيلة الفترة الأولى يُختارون من بين القادة العسكريين[5]. ولا غرو فقد اتخذ يوسف بن تاشفين صهره القائد سير أبي بكر وزيراً له[6]، كما استوزر علي بن يوسف ينتيان بن عمر قائد فرقة الحشم[7].

وفي نفس السياق يلاحظ أيضاً أن عمال الأقاليم والنواحي كانوا يُعيَّنون من شريحة العسكر دون غيرها[8]، خاصةً في الأندلس التي أقام فيها المرابطون حكماً

---

(١) النويري، م. س، ص ٢٦٢.

(٢) ابن بلكين، **كتاب التبيان**، نشره بروفنسال، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٥، ص ١٧١؛ مؤلف مجهول، **مفاخر البربر**، تحقيق بروفنسال، الرباط، ١٩٣٤، ص ٤٤.

(٣) حركات، **النظام السياسي والحربي على عهد المرابطين**، الدار البيضاء، منشورات مكتبة الوحدة العربية، البيضاء (د.ت)، ص ٦١ ـ ١٦١.

(٤) سعدون عباس نصر الله، م. س، ص ١٦٤.

(٥) حسن علي حسن، **الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس ـ عصر المرابطين والموحدين**، نشر مكتبة الخانجي بمصر، طبعة ١٩٨٠، ص ٩٤.

(٦) مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، م.س، ص ٢٤.

(٧) م. ن، ص ٨٤.

(٨) دندش، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨، ص ١٢٤.

عسكرياً صرفاً[١]، حتى إن ابن بسام[٢] وصف القائد العسكري أبا محمد مزدلي نائب يوسف بن تاشفين على الأندلس بأنه «ظبة حسامه وسلك نظامه». وتجلّت سلطة العمال إلى جانب إدارة مناطقهم في ضرورة القيام بتحركات عسكرية داخل مجال نفوذهم[٣]. وكان لكل والٍ مساعدون عسكريون[٤]، بل إن قضاة المدن أنفسهم كانوا أحياناً من شريحة العسكر[٥]. كما أن أغلب موظفي البلاط والولايات كانوا ينتمون إلى قبيلتَيْ لمتونة وجدالة، وهما من أشد القبائل تمرساً في الأمور الحربية[٦].

وانعكست الطبيعة العسكرية للحكم المرابطي في تشديد عنايته بالجيش الذي يعدّ دعامته الأولى حتى إن عدده الذي لم يبلغ عام ٤٥٣هـ/١٠٦١م سوى أربعين ألفاً وصل بعد سنة واحدة فقط إلى مائة ألف فارس من دون المشاة[٧]. وتضاعفت الحاجة إلى الجيش فجلبت فرق من السودان ومن شمال الأندلس عرفوا باسم "العلوج"[٨]. كما وسَّع يوسف بن تاشفين دائرة التجنيد بإشراك القبائل المغربية المهزومة من زناتة والمصامدة[٩]، بالإضافة إلى الأغزاز الأتراك[١٠]، وعرب بني هلال[١١]، وعدد من الميليشيات المسيحية[١٢]. وطوَّر تسليح الجيش[١٣]، مما سمح بتكوين قادة أكفاء

---

(١) Villar, *Les Touaragas au pays du Cid: Les invasions almoravides en Espagne du XIème au XIIème siècle*, Paris, 1946, p. 194.

(٢) ابن بسام، **الذخيرة**، تحقيق إحسان عباس، ليبيا ـ تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨١، ق٣، م١، ص ١٠١.

(٣) حركات، **المغرب عبر التاريخ**، الدار البيضاء، دار السلمي، ١٩٦٥، ج١، ص ٢١٢.

(٤) حركات، **النظام السياسي**، م. س، ص ١٦٤.

(٥) م. ن، ص. ن.

(٦) أشباخ، **تاريخ الأندلس على عهد المرابطين والموحدين**، ترجمة محمد عبد اللّه عنان، القاهرة، (ط٢: ١٩٥٨)، ص ٤٧٨.

(٧) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، دار المنصور للطباعة، ١٩٧٣، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٨) مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، م. س، ص ٢٥.

(٩) ابن أبي زرع، م. س، ص ١٣٩.

(١٠) م. ن، ص ١٣٩؛ الناصري، **الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى**، الدار البيضاء، ١٩٥٤، ج٢، ص ٢٧.

(١١) ابن الكردبوس، **تاريخ الأندلس**، تحقيق أحمد مختار العبادي، مدريد، ١٩٧١، ص ١٧٨.

(١٢) عنان، **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**، م. س، ص ٤١٨.

(١٣) سعدون عباس نصر اللّه، م. س، ص ١٧١.

وتخريج إداريين عسكريين ممتازين[١] عملوا على تثبيت أوتاد نظامه.

ومن مظاهر استمرار عناية المرابطين بقوتهم العسكرية، كما أسلفنا، ما ذكره ابن عذاري[٢] عن تاشفين بن علي بأنه «قلّد الأسلحة وأوسع الأرزاق واستكثر من الرماة وأركبهم وأقام هممهم». وعلى النهج ذاته سار كل الأمراء المرابطين المتعاقبين على السلطة.

وتجلّت الطبيعة العسكرية للحكم المرابطي كذلك في إنشاء المدن العسكرية والحصون والأسوار لاتخاذها مراكز للحراسة والدفاع ومستودعات للأطعمة والأسلحة[٣].

ومن حصاد هذه المعطيات النصّية، تتضح الطبيعة العسكرية لدولة المرابطين، وهو ما يمكن اعتباره انعكاساً لدولة المغازي التي توجِّه نشاطها نحو الجهاد.

٥ ـ احتكار القبيلة الحاكمة للسلطة

بما أن اقتصاد المغازي يقوم على أساس القوى الحربية، فإن القبيلة الأقوى تكون هي المتحكِّمة في مصير الدولة، وهو ما يمثِّله نموذج قبيلة لمتونة التي أقصت القبائل الأخرى واستبدّت بالسلطة. ولا غرو فقد تمّ احتكار كل وظائف الدولة من قبل لمتونة، مصداق ذلك ما ذكره ابن خلدون عن يوسف بن تاشفين الذي «اقتسم المغرب عمالات على بنيه وأمراء قومه وذويه»[٤]. والواقع أن الملثمين آثروا القرابة والأصهار دون غيرهم في تولّي مناصب الولايات والقيادات، ومنحوهم العديد من الامتيازات[٥]. دليلنا على ذلك أن منصب نائب الأمير لم يكن يتولاّه غير اللمتونيين[٦]. ولعلّ تفحص أسماء القادة الذين اضطلعوا بمسؤوليات مهمّة في الدولة تدعم هذا الرأي. فابن أبي زرع يذكر عن يوسف بن تاشفين أنه فرّق عماله على المغرب عام ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤م، فولّى سير أبي

---

(١) Terrasse: «Conséquences d'une invasion berbère: le rôle des Almoravides dans l'histoire de l'Occident», *Mélanges Louis Halphen*, Paris, 1951, p. 676.

(٢) **البيان المغرب**، ج٤، ص ٨٠.

(٣) المنوني، «التخطيط المعماري لمدينة مكناس عبر أربعة عصور»، مجلة **الثقافة المغربية**، ١٩٧٢، ص ٢٢٠.

(٤) **كتاب العبر**، تحقيق خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، ١٩٨١، ج٦، ص ٢٤٧.

(٥) أبو دياك، «نظام الإدارة في المغرب والأندلس أيام المرابطين»، مجلة **المؤرخ العربي**، العدد ٣٥، ١٩٨٨، ص ١١٤؛ بروفنسال، **سلسلة محاضرات عامة في أدب الأندلس وتاريخها**، القاهرة، ١٩٥١، ص ٨٠؛ أشباخ، **م. س**، ص ٤٨١.

(٦) حركات، **النظام السياسي**، م. س، ص ٦٥.

بكر مدائن مكناسة وبلاد مكلاته وبلاد فازاز، وولّى عمر بن سليمان مدينة فاس وأحوازها، وداود بن عائشة سجلماسة ودرعة، كما ولّى ولده تميماً مدينتَيْ فاس وأغمات، وكل هؤلاء يُعدّون من العترة اللمتونية[١].

وإلقاء نظرة على ولاة المدن الأندلسية تزكي هذا القول. فابن الخطيب[٢] يذكر عدداً من أسماء الولاة الذين تداولوا حكم غرناطة كان جلّهم من لمتونة. كما نعثر في المصادر الأخرى على سيل من أسماء إخوة وبني عمومة الأمراء المرابطين[٣]. وهناك نصوص مهمّة تكشف عن مدى حرص هؤلاء على احتكار السلطة دون غيرهم، وتُبيّن مدى تأثير التراث القبلي في بنية الدولة. وحسبنا أن يوسف بن تاشفين ظلّ طيلة حكمه مُؤثراً لأقربائه، ينظر في أحوالهم ويركبهم في أمهات أمور الدولة. فعندما خاطبه المعتمد بن عباد في شأن إعانة أمراء الأندلس، عرض الكتاب على إخوته وبني عمومته[٤]، بل إنه أسس مراكش لتكون مدينة «له ولبني عمه» على حد قول الحميري[٥]. ويُعبِّر أحد المؤرخين في إيجاز رائع عن ظاهرة احتكار السلطة من طرف قبيلة الأمير المرابطي وأقربائه بقوله: «وبعث (يوسف بن تاشفين) سنة ٤٧٠هـ (١٠٧٧م) إلى الصحراء للمتونة ومسوفة وجدالة وغيرهم يعلمهم بما فتح الله عليه من ملك المغرب وطاعة أهله ويؤكّد عليهم في القدوم، فوفد إليه منهم جموع كثيرة ولأّهم الأعمال، وصرف أعيانهم في مهمات الاشتغال، فاكتسبوا الأموال وملكوا رقاب الرجال بكل مكان»[٦].

وحذا علي بن يوسف حذو والده، فخصّ أقرباءه بأهمّ المناصب، باستثناء منصب القضاء الذي كان يحتاج إلى علم ودراية بالأمور الفقهية، وهو ما لم يأخذ بحظه سوى قلة قليلة من المرابطين. وأبقى القادة اللمتونيين في مناصبهم، بل وسَّع أحياناً سلطتهم بإضافة حكم مناطق أخرى إليهم، إذ تشير رسالة بعثها هذا الأمير إلى ابنه تاشفين إلى أنه أضاف إليه ولاية قرطبة وأعمالها[٧].

---

(١) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، م. س، ص ١٤٢؛ الناصري، **م. س**، ج٢، ص ٣٠.

(٢) **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق محمد عبد اللّه عنان، القاهرة، ١٩٧٤، ج١، ص ١٤٦ - ١٤٧.

(٣) مع تتبع الأحداث نلاحظ كثيراً استعمال عبارة "إخوته" و"بني عمه"، انظر على سبيل المثال: ابن عذاري: **م. س**، ج٤، ص ٢٨ - ٢٩ - ٣٤ - ٦١ - ٧٦ - ٨٠.

(٤) مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، م. س، ص ٤٨.

(٥) **الروض المعطار**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، مكتبة لبنان، (ط٢: ١٩٨٤)، ص ٥٤٠.

(٦) مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، م. س، ص ٣٣.

(٧) ابن عذاري، **م. س**، ج٤، ص ٨٧.

وبتأمل نظام الجيش، يتبيَّن لنا أنه ارتكز على القبيلة كوحدة محاربة[1]. فرغم مشاركة كل القبائل في الوحدات العسكرية، فإن العناصر الصنهاجية مثل لمطة ومسوفة وتكنة وجدالة ظلت أهم العناصر المجنَّدة. ومما يعكس ظاهرة احتكار السلطة في الجيش من طرف القبيلة الحاكمة أن لمتونة كانت أكثر القبائل تمثيلاً[2]. فبناءً على جدول وزَّع به أحد الباحثين[3] القادة العسكريين حسب القبائل التي ينتمون إليها، اتضح أن قبيلة لمتونة استأثرت بأكبر عدد؛ فمن بين ٤٥ قائداً، كان ٣٨ منهم من لمتونة مقابل خمسة من مسوفة واثنين من جدالة.

ورغم ما كان يسود علاقة القبيلة الحاكمة بالقبائل المحكومة من ديموقراطية قبلية في بداية التأسيس نظراً لروح البداوة التي عادة ما تُميِّز بداية وصول القبيلة الحاكمة إلى السلطة، وما يتبع ذلك من تقشف في النفقات العامة وحرص على التقاليد القبلية المساواتية، وهي العلاقة التي عبّر عنها ابن خلدون بعلاقة "المشاركة والمساهمة" التي هي نتاج البداوة[4]، فإنها سرعان ما تتحول مع دخول الدولة مرحلة المدنية والترف إلى علاقة توتر وانقسام واستبداد القبيلة الحاكمة بسبب رغبتها في "الانفراد بالمجد". والسبب في ذلك يكمن في أنه في الفترة الأولى من وصول القبيلة إلى السلطة، تكون الغنائم وموارد الغزو والحروب لا تزال توفِّر فائضاً لبيت المال، في حين أن الفترة التي تدخل فيها القبيلة الحاكمة مرحلة الترف مع ما تتطلبه هذه المرحلة من إسراف وتبذير، تتقلّص خلالها الحروب والغزوات، وتبدأ علاقتها مع القبائل الأخرى بالتوتر. ولا غرو فإن الجيل الثاني من المرابطين لم ينهج نهج الجيل الأول في الزهد والتقشف، بل ترفع أمراء هذا الجيل عن بداوتهم، وصاروا يميلون إلى حياة الدعة والترف، ويبسطون أيديهم في البذل والعطاء لحاشيتهم وجندهم المرتزق، وينفقون على بلاطاتهم الأموال الباهظة، وهو ما يؤكده ابن خلدون بقوله إن «الأمة إذا تغلّبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها، كَثُرَ رياشها ونعمتها، فتكثر عوائدهم ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته»[5].

---

(١) دندش، م. س، ص ١٤٢.

(٢) Amihlat: «Petite chronique de Id ou Aich, héritiers guerriers des Almoravides sahariens», *Revue d'Etudes Islamiques*, 1973, Cahier 1, p. 44.

(٣) Lagardere: «Esquisse de l'organisation militaire des Murabitun à l'époque de youssef ben Tachfine», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, n° 35, 1er semestre, 1979, pp. 102 - 103.

(٤) **المقدمة**، م. س، ج٢، ص ٤٤٥.

(٥) م. ن، ص ٤٨٠.

وسعياً إلى عدم إشراك أي قبيلة من القبائل التي تهيمن عليها في جني "ثمرات المُلك" بالتعبير الخلدوني، تعتمد دولة المغازي على الجند المرتزق لانعدام ثقتها في القبائل التي آزرتها؛ وفي هذا السياق نجد المرابطين قد استقدموا مجموعة من الجند المسيحي ممن تسميهم المصادر بـ "العلوج" أو "الفتيان"، إضافة إلى عدد من أفراد الجيش السوداني الذين شكّلوا حرساً خاصاً للأمراء المرابطين[1].

حصيلة القول إن السلطة انحصرت في أقرباء المرابطين فضلاً عن قبائل صنهاجة الجنوب التي قامت دولتهم على أكتافها. وقد حاول بعض الدارسين[2] تفسير هذه الظاهرة بردّها إلى الضرورة التي اقتضتها ظروف المرابطين لمنع الدسائس والانقلابات ضد الدولة من قبل عناصر القبائل الأخرى، غير أننا نعتقد أنها وليدة اقتصاد المغازي الذي تصبح فيه القبيلة المهيمنة محتكرة لـ "ثمرات غزوها" ولكل ما هو "جاهز"، بما في ذلك السلطة السياسية حيث تقصي عناصر المجتمع الأخرى عن الحكم، مما يسمح بالقول بظاهرة "الاستبداد القبلي" كإحدى سمات دولة المغازي التي نحن بصدد دراستها.

II ـ موارد اقتصاد المغازي:

الأموال السلطانية القائمة على قوى حربية غير طبيعية

من الملفت للانتباه أن اقتصاد المغازي الذي نحن بصدد تحليله لا يقوم على موارد طبيعية كالزراعة والصناعة والتجارة، بل إنه يوظف هذه الأنشطة الاقتصادية لأهداف كمالية استهلاكية وترفية، لا تشكّل قوام البناء الاقتصادي الأساسي للدولة، بل يصبح اهتمام هذه الأخيرة مركَّزاً على القوى الحربية التي تشكّل حجر الزاوية في الموارد الأساسية لهذا النمط الاقتصادي، ويمكن إجمال هذه القوى الحربية في ما يلي:

١ ـ الموارد الجاهزة: غنائم الحروب

يُمكن تقسيم غنائم الحروب إلى نوعين:

أ) **الأموال المنقولة والثروات "الجاهزة"**: مثل الأموال والأمتعة المنقولة، حيث

---

(١) انظر التفاصيل في كتابنا: **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨، ص ٤٦ ـ ٥٠.

(٢) حركات، **المغرب عبر التاريخ**، م. س، ج١، ص ٢١٥.

انطلق المرابطون في الطور الأول من بناء الدولة من المجال الصحراوي. وأثناء عمليات التوحيد، وجدوا أمامهم ثروات اقتصادية "جاهزة" تجلّت في ما غنموه من الإمارات الزناتية من إبل وأموال انتزعوها منهم بالقوة، وهو ما يفهم من رواية ابن أبي زرع[١] حينما كان بصدد سرد خبر استيلاء عبد اللّه بن ياسين على سكان سجلماسة، حيث ذكر أن هذا الأخير أخذ «أموالهم ودوابهم وأسلحتهم مع الإبل التي أخذ في درعة فأخرج منه خُمس جميعه». يُضاف إلى هذه الثروات الجاهزة الكميات الهائلة من الذهب التي تمّ الاستحواذ عليها من ممالك السودان.

ب) **الأصول الثابتة**: وهي الأراضي التي استولى عليها المرابطون عنوةً مثل الأراضي السهلية والمراعي، سواء في مجال الدويلات الزناتية المنهارة في جنوب وشرق ووسط المغرب، أو في مجال برغواطة بسهلي دكالة والشاوية[٢].

ومعلوم أن المرابطين وظّفوا فكرة "التكفير" لتبرير استيلائهم على الغنائم[٣]، فكانت كل الإمارات الزناتية تُعتبر في منظور فقهائهم تندرج في عداد مجال الشرك الذي يستوجب جهادهم والاستيلاء على أموالهم ومتاعهم وكراعهم، ممّا وفّر لخزينة الدولة مورداً هاماً ضمن لها القوة والاستمرارية. وكان الخطر الوحيد الذي يهدّد استمرارية تدفقه يتجلّى في انقطاع عمليات الجهاد. لذلك حرص المرابطون على مواصلتها حتى إن بعض الباحثين أجمعوا على أن الدولة المرابطية سقطت والسيف في يدها.

ومن ذلك يتضح أن الغنائم شكّلت أهم مورد في اقتصاد المغازي، وأن الغزو المنظّم (الجهاد) يُعتبر مفتاحاً لفهم هذا النمط الاقتصادي. لكن الحكم المرابطي لم يوظف غنائمه في مشاريع استثمارية، بل وظفها في عمليات استهلاكية ترفية كما سنحلل في حينه.

٢ ـ الموارد المغتصبة: ضرائب الحرب

لقد سلف القول إن الدولة المغربية الوسيطية كانت أكثر جنوحاً نحو الحرب والجهاد، الأمر الذي كان يتطلب سيولة الضرائب وتدفقها باستمرار لتدعيم اقتصاد الحرب. لذلك غالباً ما كان الاستغلال الجبائي يتصدر قائمة الموارد التي يقوم عليها اقتصاد المغازي، خاصة عندما تتضاءل عمليات الجهاد وتقل مداخيل الغنائم، فيلجأ

---

(١) **الأنيس المطرب**...، م. س، ص ١٢٨.

(٢) ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**...، م. س، ج٣، ص ٢٣١.

(٣) النويري، **نهاية الأرب**...، م. س، ج٢٤، ص ٢٦١.

الحاكم آنذاك إلى تعويض هذا النقص بابتداع ضرائب جديدة أطلقنا عليها في دراسة سابقة اسم "ضرائب الحرب"[1]. وغالباً ما يحدث ذلك في مرحلة الهرم التي تدخلها الدول في أواخر عمرها. وقد ربط ابن خلدون بين قلّة المجابي في المرحلة الأخيرة من عمر دول العصر الوسيط وحاجة الحاكم إلى الزيادة في الضرائب لتحقيق التوازن، وتغطية مستلزمات الملك من أبهة وترف وإنفاق على الجند[2].

والواقع أن هذه الرؤية الخلدونية انبثقت من التجربة المرابطية نفسها، إذ إن هذه الدولة بدأت منذ العقد الثاني من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي تفقد مواردها من غنائم وخراج وجزية، في الوقت الذي وصلت فيه إلى مرحلة البذخ والترف، لذلك احتاجت إلى المزيد من المداخيل، فلم تجد وسيلة لتنفيذ خطتها سوى إثقال الرعية بالضرائب والمكوس، فضلاً عمّا دهمها في تلك المرحلة من أخطار داخلية وخارجية، ولم تعد الحروب مربحة كما كانت من قبل، بل أصبحت دفاعية تستلزم الأموال[3].

ويُمكن تصنيف هذه الضرائب صنفين:

أ) الضرائب الشرعية، مثل الزكاة والعُشر والجزية والخراج وخُمس الغنائم. وغالباً ما تقترن هذه الضرائب الشرعية بالمرحلة الأولى من حكم الدول الوسيطية عندما يكون بيت المال لا يُعاني من أي عجز أو إفلاس، بفضل استمرار تدفق الغنائم والجزية والخراج حيث تكون الدولة في عنفوان طاقتها الجهادية؛ وهو ما يوفّر فائضاً مهماً لبيت مالها[4]، الأمر الذي يجعلها تسلك سياسة جبائية معتدلة تقوم على الضرائب الشرعية «مما أوجبه الكتاب والسُنّة من الزكوات والأعشار وجزية أهل الذمة وأخماس الغنائم»[5].

ب) ضرائب مبتدعة لتدعيم المشاريع الحربية: سبق أن تناولنا بنوع من التفصيل ضمن إحدى الدراسات هذا النوع من الجبايات المرتبطة بعمليات الغزو المنظم

---

(١) ابراهيم القادري بوتشيش، «أثر الحروب في المجال الضرائبي»، مجلة **الاجتهاد**، العددان ٣٤ ـ ٣٥، ١٩٩٧، ص ٨٠.

(٢) **المقدمة**، ج٢، ص ٦٦٧ ـ ٦٧٠.

(٣) A. Laroui, *op. cit.*, p. 154.

(٤) ابن القاضي، **جذوة الاقتباس**، الرباط، دار المنصور للطباعة والنشر، ١٩٧٣، ق٢، ص ٥٤٥. ويذكر أنه بعد وفاة يوسف بن تاشفين وجد في بيته (بيت المال) ١٣ ألف ربع من الورق و٤٥ ألف ربع من الذهب، انظر نفس الرواية عند ابن زرع، م. **س**، ص ١٣٧.

(٥) ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**. . .، م. س، ج٣، ص ٢٣٤.

والجهاد[1]، ونكتفي الآن بالقول إنها ضرائب ابتدعتها السلطة المرابطية لتدعيم مشاريعها الحربية ضماناً لاستمرارية سيولة الغنائم أو لتعويض النقص الحاصل نتيجة تضاؤل عمليات الجهاد التي تحولت إلى مجرد حروب دفاعية بعد أن كانت حروباً "توسعية" ضمنت لبيت المال فائضاً مهمّاً.

ومن الجبايات المرتبطة بعمليات الجهاد، تتعدد في المصادر مجموعة من الإشارات المقتضبة إلى الضرائب التي فُرضت لبناء أسوار دفاعية، وإصلاح الأسوار القديمة، خاصةً بعد غزوة ألفونسو المحارب لمدن وبوادي الأندلس سنة ٥١٩هـ/ ١١٢٥م[2].

وقد كان المكلّفون بجمع هذه الضريبة يتميّزون بالشدّة، إذ تذكر إحدى الروايات أنه بعدما تمّ جمع المال من قبل سكان غرناطة لإصلاح أسوارها، قدم للسهر عليها رجل من بني نجبة، غير أنه تلاعب به واختلس قدراً كبيراً منه. وبدل أن يجبر والي المدينة المذكورة المختلس على رد ما ضيّعه، ذهب إلى فرض ضريبة جديدة على سكانها «وشدّ الناس في دفع المال، وتهيب يناله ـ والي غرناطة ـ فكان الناس يخافونه لضغطه وشدّته»[3].

وبالمثل تأتي ضريبة المعونة ضمن ضرائب الحرب التي فرضها اقتصاد المغازي في عصر المرابطين. وقد يكون المصطلح نفسه دالاً على هذا الارتباط بين الضرائب والحرب، إذ إن المعونة في مفهومها اللغوي تشير إلى فكرة المساعدة، وهو ما يعني أن السكان كانوا يقدمون هذه الضريبة للإعانة على عمليات الجهاد. وقد كان الهدف منها توفير فائض لبيت المال حتى تتمكّن الدولة المرابطية من إنجاز مشاريعها العسكرية حيث تذكر المصادر أن يوسف بن تاشفين زعم أن بيت المال أصبح في حاجة إلى أموال لإنفاقها في عمليات الجهاد، فسنّ هذه الضريبة محاولاً إجبار رعيته على أدائها. وقد لقيت معارضة من طرف بعض الفقهاء. ورغم أنها لم تُجْبَ في عهد يوسف بن تاشفين، فقد أقرّت في عهد ابنه علي بن يوسف[4]. وحين استفحلت الاضطرابات في أواخر العصر المرابطي وتجزأت الأندلس إلى إمارات متناحرة، أصبح كل من استحوذ على السلطة في جزء أو إقليم لا يتورع عن فرض ضرائب متشددة لدعم إمارته ومحاربة الإمارات الأخرى. ومن بين هؤلاء أحمد بن زيفل، الذي استقل بحصن

---

(١) انظر: بوتشيش، «أثر الحروب في المجال الضرائبي»، م. س.
(٢) ابن عذاري، م. س، ص ٧٣ ـ ٧٤.
(٣) م. ن، ص. ن.
(٤) ابن القطان، **نظم الجمان**، م. س، ص ١٩١.

شقورة «واستولى عليه وعلى جميع جهاته أعواماً كثيرة يجني فوائد ذلك البلد، ويضرب الضرائب على الرعايا»[١]، مما ينهض دليلاً على علاقة الحروب بالضرائب. وعلاوة على الضرائب التي ابتدعها الحاكم المرابطي سعياً إلى تدعيم بيت المال وتوفير الأموال اللازمة للحروب، ثمة ضرائب أخرى نذكر من بينها ضريبة القبالة، وضريبة الرحاب، وضريبة المكرى، فضلاً عن ضرائب فُرضت على دواب النقل، بل حتى على أضحية العيد[٢].

وهكذا يتضح أن الدولة في اقتصاد المغازي كانت تجنح نحو فرض الضرائب اللاشرعية لإنجاز المشاريع العسكرية، فضلاً عن تخصيص جزء من ميزانيتها الذي كانت تنفقه في الكماليات، مما تمخّض عنه أزمة مالية خانقة جعلت الدولة توسّع دائرة الابتزاز الاقتصادي في محاولة لتجاوز العجز الذي أصبح ينخرها، وتوفير الرصيد الذي يضمن لها الاستمرار في مشاريعها العسكرية. وغالباً ما كانت تسعى إلى فرض ضرائب ومكوس مجحفة على الرعية، وهو ما وقع للمرابطين الذين أعطوا الفرصة لخصومهم الموحدين ليكيلوا لهم التهم ويعتبرونهم نموذجاً صارخاً للابتزاز في المجال الضرائبي[٣].

٣ ـ التسلط على الأموال: المصادرات

يتجلّى الأساس الثالث الذي يقوم عليه اقتصاد المغازي في المصادرات التي تأتي نتيجة فراغ بيت المال بسبب إسراف الحاكم في الكماليات وحياة الترف، فيحتاج إلى نفقات إضافية لتحقيق مشروعاته في الغزو والجهاد من جهة، وتوفير رصيد هام من "الأموال السلطانية" لتحقيق حياة الدعة والترف التي غالباً ما تفرضها الحضارة الاستهلاكية الترفية التي تأتي في مرحلة المدنية من جهة أخرى[٤].

ومن الأموال السلطانية التي تمّ جمعها عن طريق الغنائم والضرائب، يقوم الحاكم بإقطاعها لرجال الدولة والحاشية والمتنفذين. إلاّ أنه يعود إلى انتزاعها ومصادرتها منهم كلما شعر بالحاجة إلى المزيد من الأموال لتنفيذ عمليات الجهاد، فيبحث عن أي هفوة

---

(١) ابن رشد، **نوازل ابن رشد**، مخطوطة، الخزانة العامة بالرباط، رقم ك ٧٣١، ص ٢٤١.

(٢) ابن عبدون، **رسالة في القضاء والحسبة**، نشرها بروفنسال ضمن مطبوعات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥، ص ١٣١. وانظر تفاصيل هذه الضرائب عند: إبراهيم القادري بوتشيش، **مباحث في التاريخ الاجتماعي...**، م. س، ص ٢٠٨.

(٣) البيدق، **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧١، ص ٢١.

(٤) ابن خلدون، **المقدمة**، م. س، ج٢، ص ٦٧٦.

أو زلة يقعون فيها لتنفيذ خطته. لذلك لم يبتعد أبو الوليد الباجي الذي عاش في تلك الفترة عن هذه الحقيقة حين ترك وصية لابنيه تعبِّر عن هذا الاتجاه، ومما جاء فيها: «وإياكما من الدنيا وحطامها، فإن الجمع لها والاستكثار منها مع ما فيه من الشغل بها، والشغب بالنظر فيها يصرف وجوه الحسد إلى صاحبها، والطمع إلى جامعها، والحنق على المنفرد بها. فالسلطان يتمنى أن يزل زلة يتسبب فيها إلى أخذ ما عظم في نفسه من ماله»[1]، وهو ما أكده الحضرمي قاضي المرابطين بقوله: «ولا تفرح بالمال والسلطان، فإنهما ظلان زائلان»[2].

وتفيض كتب التراجم بمجموعة من الأمثلة عن المصادرات والنكبات التي تعرَّض لها الأعيان والحشم ورجالات الدولة في العصر المرابطي لهفوة صدرت منهم أو لأسباب قد تكون تافهة أحياناً تعبِّر عن رغبة الحاكم في احتجان أموالهم، وضمّها إلى خزينة الدولة. ففي ترجمة ابن الوكيل اليابري يقول ابن الأبار: «كان أبو بكر عيسى بن الوكيل الكاتب مستعملاً في غرناطة في الدولة اللمتونية، فحكي أنه انكسر عليه مال جليل يبلغ عشرة آلاف دينار، فقبض عليه وأُشخص منكوباً إلى مراكش»[3]. أما عبد الملك بن زهر، فبعد أن كان «وجيه بلده، جليل القدر في أهله، نبيه السلف عند الملوك والأمراء...»[4]، «أدركته مطالبته عند أبي الحسن بن علي بن تاشفين كانت سبب اعتقاله بسجن مراكش مدة»[5].

ولم تكن المصادرة تقتصر على الشخص المصادر فحسب، بل كانت تمتد إلى حاشيته وأتباعه، وهو ما تعكسه ترجمة حول ابن أبي ليلى الذي استصفى الأمير المرابطي علي بن يوسف أمواله «وتخطى ذلك إلى حاشيته ورجاله»[6].

وثمة نصوص أخرى تعكس ظاهرة النكبة والمصادرة لا يسع المجال لعرضها كلها هنا، ولعلّ هذا ما حدا بالشاعر حبلاص الرندي الذي عاش خلال الحقبة موضوع الدراسة إلى هذا الاستنتاج الذي عبّر عنه في هذا البيت:

---

(١) «وصية الشيخ الفقيه الإمام أبي الوليد الباجي لولديه»، نشرها جودة عبد الرحمن هلال في **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد**، مج ١، العدد ٣، ١٩٥٥، ص ٤٤.

(٢) **الإشارة في تدبير الإمارة**، ص ٧٤.

(٣) **إعتاب الكتاب**، دمشق، ١٩٦١، ص ٣٤٤.

(٤) ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، تحقيق محمد بن شريفة، بيروت (د.ت)، س ٨، ج٢، ص ١٨؛ ابن عذاري، م. س، ص ٦٥.

(٥) ابن عبد الملك، . **الذيل والتكملة**، م. س، ص ١٩.

(٦) ابن الأبار، **المعجم في أصحاب القاضي أبي علي الصدفي**، نشره فرانسيسكو كوديرا وزايدين، مدريد، ١٨٨٥، ص ٥٦.

لا تـفـرحـن بـولايـة سـوغـتـهـا فالثور يُعلف أشهراً كي يُذبحا[1]

يتضح مما سبق أن اقتصاد المغازي يقوم على ثلاثة موارد، وهي: الغنائم والضرائب المجحفة والمصادرات؛ وهي موارد مبنية على قوى حربية، ومتولّدة أحياناً عن استبداد الحاكم، وخاضعة أحياناً أخرى لمزاجه وأهوائه الشخصية.

ومن الملاحظ أن هذه القوى الحربية غير طبيعية، يتمّ الحصول عليها بالحرب أو بالقوة والاستبداد، وليس عن طريق العمل والإنتاج. لذلك تظل قوى هشة، خارجة عن سياق التطور التاريخي الطبيعي. ومن ثم، فهي لا تتميز بالاستمرارية والانعكاس الإيجابي على التطور الاقتصادي، وهذا ما يقودنا إلى تسطير بعض مميّزات اقتصاد المغازي فيما يلي.

III ـ مميّزات اقتصاد المغازي

تمّ استخلاص هذه المميزات بناءً على دراسة شمولية للأحوال الاقتصادية والسياسية والفكرية في عصر المرابطين[2]، ويُمكن إجمالها في الآتي:

١ ـ إن اقتصاد المغازي الذي تبنته الدولة المرابطية لا تلعب فيه القوى الاقتصادية الثابتة (زراعة ـ تصنيع ـ تجارة) دوراً أساسياً بقدر ما تلعبه القوى الحربية (غنائم، ضرائب، مصادرات...). فغنائم المعارك سواء في المرحلة الصحراوية أو المرحلة المغربية وحتى الأندلسية ظلّت من الموارد الأساسية التي تقوم عليها قوة الدولة ومتانة اقتصادها، وهي موارد غير قابلة للاستثمار.

٢ ـ يستمدّ هذا الاقتصاد قوته، فضلاً عن غنائم الحروب، من السيطرة على طرق تجارة الذهب، وهذا ما يفسِّر القوة والشهرة التي حظيت بها عملة المرابطين. غير أن هذه التجارة لم تكن مؤسَّسة على قاعدة متينة، إذ اقتصرت أهدافها على جلب السلع الفاخرة في الغالب الأعم، ومن ثم بقيت مرتبطة بالدولة ما دامت تمثّل عنصر القوة. وعندما أصابها الوهن والضعف، وفقدت هيمنتها على الطرق التجارية، أصاب الخلل تجارة الذهب نفسها.

٣ ـ على مستوى القاعدة، رغم أن الزراعة ظلت النشاط الأساسي للسكان، فإنها لم

---

(١) المقري، **نفح الطيب**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، ١٩٦٦، ص ١٢٣.

(٢) انظر: «الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين»، (أطروحة دكتوراه ناقشها صاحب هذا البحث بكلية الآداب بمكناس سنة ١٩٩١)، ج١، ص ١٣٨ ـ ١٩٠؛ ص ٢٢٠ ـ ٣١٩.

تلعب دوراً مهمّاً في قوة هذا الاقتصاد، وذلك لعدم اهتمام الطبقة الحاكمة بها سوى في حدود ما تضمنه لها من ضرائب الخراج.

٤ ـ تتميّز علاقات الإنتاج بالتشديد على المزارعين في الضرائب، وتقليص نصيبهم في العملية الإنتاجية. ورغم شيوع الملكية الخاصة وأراضي الإقطاع، ظلت الدولة تُعتبر المالك الأعلى للأرض.

٥ ـ أما الصناعة في هذا النوع من الاقتصاد فتتميَّز بضآلتها واقتصارها على الصناعات الحربية وعلى ما هو معدّ للاستهلاك.

٦ ـ يقوم اقتصاد المغازي على مبدأ إشراف الدولة على التنظيم الاقتصادي، ومساهمتها في مشاريع الري والاستصلاح. غير أنه إشراف قوي شكلاً (الإشراف على تنظيم الأسواق، شؤون الأرض، إحداث مؤسسات. . .) هزيل مضموناً، وهذا ما يُفسِّر قلّة النصوص الخاصة بعمليات الري والاستصلاح.

٧ ـ أما التقنيات الاقتصادية في هذا النوع من الاقتصاد فهي غير متطوّرة، ووسائل الإنتاج شبه بدائية.

٨ ـ كما يتميّز هذا النوع من الاقتصاد بتشدّد الدولة في الميدان الجبائي في المرحلة الأخيرة على الخصوص.

٩ ـ يسود إقطاع الأرض في اقتصاد المغازي، بل يُعدّ ظاهرة مرافقة لا تنفصل عنه لاحتياج الجيش الغازي للأرض كمصدر للرزق. لكن بقاء الولاءات القبلية قوية، فضلاً عن مكانة تجارة العبور في هذه المنظومة لم تسمح بتطوّره على النحو الذي عرفته بعض الحقب من التاريخ الإسلامي، أو كما عرفته أوروبا في العصور الوسطى.

١٠ ـ ويتميَّز كذلك بسيطرة الفقهاء على شرايين الاقتصاد، وذلك بتحكّمهم في كل التشريعات الخاصة بالمعاملات الاقتصادية.

IV ـ ملاحظات أخيرة سريعة عن اقتصاد المغازي

١ ـ تثبيت الوحدة المذهبية

إن مبدأ الغزو والجهاد الذي يشكّل حجر الزاوية في اقتصاد المغازي يرتكز على قاعدة الإجماع ونبذ الخلافات داخل المجتمع من أجل تكريس كل الفعاليات وتوجيهها نحو الجهاد والغزو. لذلك كان من الطبيعي أن يفرز على الصعيد المذهبي إيديولوجية

وحدوية هي المذهب المالكي، الذي ينبذ الخلاف في الرأي والجدل، ويعتمد على النصّ والنقل وعلى الأثر والرواية، لذلك لا غرابة أن يتم إسناد مناصب القضاء للفقهاء المالكيين وحدهم.

٢ ـ تغطية التناقضات الاجتماعية

لا شك في أن توجيه الدولة اهتمامها نحو المشاريع الحربية، واستمرار "الشبح المسيحي" كل ذلك أدى إلى تغطية التناقضات الاجتماعية، وتوجيه كل طاقات المجتمع نحو دحر العدو الخارجي، مما يفسّر عدم قيام ثورات أو انتفاضات، باستثناء هبّات بسيطة لم يكن لها مفعول قوي يساهم في هزّ المجتمع وتحريكه.

٣ ـ اقتصاد المغازي اقتصاد يدور في حلقة مفرغة

لماذا يصل اقتصاد المغازي الذي تبنته الدولة الوسيطية إلى أوج ازدهاره ثم ينهار بسرعة مذهلة؟ هل كان اقتصاداً حقيقياً ذا بنية صلبة مؤسسة على جذور عميقة أم كان ازدهاراً فوقياً سطحياً؟

نعتقد أن إحدى الثوابت التي ميّزت سياسة المرابطين منذ تأسيس دولتهم إلى سقوطها هي المسؤولة عن هذا الواقع؛ إنها سياسة بناء الدولة على الغزو والجهاد. وهذه السياسة مهما كانت مقاصدها النبيلة، فإنها ساهمت في بناء اقتصاد رخو قائم على قوى حربية أكثر مما هو قائم على قوى اقتصادية ثابتة. ففي الطور الأول من بناء الدولة، انطلق المرابطون من الصحراء لتوحيد المغرب والأندلس، وأثناء عمليات التوحيد وجدوا أمامهم ثروات اقتصادية "جاهزة" تجلّت في الغنائم سواء الطبيعية كالسهول الخصبة والمراعي التي انتزعوها بالقوة من الدول الزناتية، أو مادية صرفة كالإبل والأموال والذهب الذي اغترفوه اغترافاً من ممالك السودان وأمراء الطوائف، ولم يوظفوها في مشاريع استثمارية لقرب عهدهم بالبداوة، ولأنهم ظلوا في تلك الفترة عاجزين عن الاستثمار بحكم أن عمليات التوحيد وبناء الدولة المركزية لم تكن قد أُنجزت بعد.

أما في الطور الثاني الذي تم فيه تأسيس الدولة وتحقيق المركزية السياسية، فإن المرابطين وجدوا أنفسهم في مرحلة «تحصيل ثمرات الملك»، على حد تعبير ابن خلدون[1]، وهي مرحلة ترفية استهلاكية تُستنزف فيها مداخيل الموارد الحربية بسبب

---

(١) **المقدمة**، ج٢، ص ٤٩٣.

الانغماس في الملذات والبذخ والتفنن في مظاهر الحضارة، لذلك سرعان ما نضبت تلك الموارد، ولم يكن مقدراً لها غير ذلك لأنها موارد غير استثمارية، وبالتالي غير قابلة للنمو. وبقدر ما تضخّمت تلك الموارد، بقدر ما حملت في جوفها بذور فنائها. وحسبنا دليلاً على ذلك ما عرفته تلك المرحلة الأخيرة من حكم المرابطين من انقطاع موارد الغنائم بسبب تفوّق القوى المسيحية، مما أوقع الدولة في أزمة، فالتجأت لحلها إلى وسيلة أخرى تتمثّل في تعويض هذه الموارد بفرض الضرائب والمكوس على الرعايا ومصادرة الأموال، وذلك لإنفاقها إما في التزاماتها العسكرية أو تبذيرها في وسائل الترف والبذخ، مما تمخض عنه انقباض الرعايا عن العمل، وبالتالي تراجع النشاطات الاقتصادية الأخرى من زراعة وصناعة وتجارة. وكلما فرغ بيت المال، عادت الدولة إلى ملئه من جديد بواسطة الضرائب المفروضة على الرعايا لإنفاقه من جديد على نفس الأهداف الكمالية والمشاريع العسكرية، ما جعل اقتصاد المغرب في تلك المرحلة يدور في حلقة مفرغة.

إن مثل هذه الدورة المفرغة لا تسمح بتراكم مالي أو "فائض" يضمن استمرارية الازدهار الاقتصادي. ولذلك يمكن أن ننعت هذا النوع من الاقتصاد المتميّز بعدم ثباته والقائم على أساس الغزو والجهاد الذي ترتفع منحنياته وتنخفض حسب العمل العسكري الذي تقوم به الدولة بـ "اقتصاد المغازي". ويمثل هذا النمط في نظرنا أسلوباً في الإنتاج الاقتصادي السائد خلال عصر المرابطين، ويفسّر لنا بدورته الحلزونية بطء التطوّر الاجتماعي في المغرب المرابطي، وبالإمكان تطبيقه على دول المغرب الوسيط الأخرى، وهو ما نرجو أن تختبره الأبحاث المستقبلية[1].

---

(١) أكد الباحث المرحوم الحسين بولقطيب سيادة هذا الأسلوب في العصر الموحدي، وأطلق عليه تعبير "أسلوب الإنتاج الحربي". انظر أطروحته لنيل الدكتوراه التي ناقشها بكلية الآداب بالجديدة، م. س، ج١، ص ٥٠.

ـ ٢ ـ

ظاهرة الدَّيْن والسُلَف في المجتمع المغربي خلال العصر الوسيط:

أساليب التعامل والإشكاليات المطروحة

من نافلة القول إن التاريخ الاقتصادي ـ الاجتماعي لبلاد الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، لا يزال يُعاني من فجوات تحتاج إلى ترميم، وقضايا مبهمة تستوجب التوضيح والتدقيق، بعد أن ظلّت منطمرة في مطاوي الإهمال والتهميش. ومن هذا القبيل مسألة الدَّيْن والسَلَف التي لم تحظَ بعناية الدارسين، رغم حضورها الوازن في المعاملات الاجتماعية في الغرب الإسلامي الوسيط، حيث كانت تجسِّد مشهداً من مشاهد الحياة اليومية، وظاهرة بارزة تمخضت عنها انعكاسات اجتماعية تركت بصماتها في حياة الفرد والمجتمع.

وبحكم أن الدَّيْن والسَلَف ظاهرة مرتبطة بالحياة اليومية لعامّة الناس، فإن المصادر التاريخية التي لم تهتم أصلاً سوى بحياة النخبة الحاكمة، أحجمت عن تناول تلك الظاهرة في سياق حركية المجتمع، مما جعلها قضية "ثانوية" في مخيال المؤرِّخ المغربي، حتى كادت أن تصبح نسياً منسياً، لولا بعض المعطيات النصيّة المنبثة في كُتُب النوازل الفقهية التي تناولت مسألة الديون والسلف ضمن الأبواب المخصّصة لمختلف القضايا والأحكام الفقهية، فجاءت عبارة عن نصوص ووثائق في غاية الأهمية، لما تسديه من خدمة في ملء الفراغات والبياضات التي تركتها المدوّنات التاريخية، خاصةً وأن الفتاوى التي حوتها نابعة من الواقع الاجتماعي، رغم ما تتضمنه من خصوصيات استثنائية.

وعلى غرار الإسطوغرافية التقليدية، عزفت الدراسات التاريخية الحديثة عن تناول

ظاهرة الدَّيْن والسلف في الغرب الإسلامي، حيث تخلو ساحة الأبحاث العربية، حسبما نعلم، من أي محاولة تصدّت لمعالجة هذا الموضوع[١]. بعكس الدراسات الغربية التي خطت فيه خطوات عريضة، نذكر من بينها، على سبيل المثال لا الحصر، دراسات كل من موريس فليبي[٢]، وروزا ماريا غلبي[٣]، وممير غلومازيتش[٤]... وغيرها[٥].

ومن أجل الإلمام بهذه الحلقة المفقودة في تاريخ حضارة الغرب الإسلامي، ولملمة خيوط هذا الموضوع، لا مناص من استحضار أهمّ النوازل التي طُرحت حوله، وتطعيمها ببعض المرويات التاريخية على ندرتها، والاستعانة بالمرجعية التشريعية.

I ـ الدين والسلف من منظور شرعي

الدَّيْن مالٌ واجب في الذمّة بالعقد أو الاستهلاك أو الاستقراض، وقيل الدَّين كل شيء غير حاضر، وجمعه ديون[٦].

إلى جانب مصطلح الدّين الوارد في مصنّفات التراث الفقهي، يتمّ تداول مصطلحات أخرى تدخل ضمن دائرته كالسلف والقراض والسلم[٧]، وكلها تشير إلى عملية تتم بين طرفين يلتزم فيها الطرف الأول بمنح مال أو سلعة أو حيوان أو عقار لطرفٍ ثان قد يكون

---

(١) وردت إشارة حول مسألة التسليف عند الباحث السوداني عز الدين عمر موسى في سياق معالجته لموضوع التجّار في الغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، من دون أن ترقى هذه الإشارة إلى دراسة مستقلة. انظر كتابه: **النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري**، بيروت، دار الشروق، ١٩٨٣، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٢) M. Filippe, «Documentation notariale et crédit en Gevaudon au moyen âge», dans: *Notaires et crédits dans l'Occident Méditerranéen médiéval*. Sous la direction de François Menaut et Odile Redon, Collection de l'Ecole Française de Rome, vol. 343, Rome, 2004.

(٣) Roza Maria Gelpi et François Julien-La Bruyere, *Histoire du crédit en Sibérie jusqu'à la fondation de la banque nationale 1883*, Nancy, 1926.

(٤) Momir Glomazitch, *The History of Consumer Credit: Doctrine and Practice*, New York, St Martin's Press, 2000.

(٥) مثل الأعمال التالية: Hubert Bouin, «Histoire du crédit d'Algérie et de Tunisie (1880-1997)», *SFHOM*, Paris, 2004; Martin Germain et Bezancon Marcel, *L'histoire du crédit sous le règne de Louis XIV*, Tome premier: *Le crédit public*.

(٦) أحمد الشرباصي، **المعجم الاقتصادي الإسلامي**، بيروت، دار الجيل، ١٩٨١، ص ١٦٣.

(٧) السلم هو السلف. والسلم لغة أهل الحجاز والسلف لغة أهل العراق... والسلم والسلف بمعنى واحد. انظر المرجع السابق، ص ٢٢٦.

شخصاً أو جماعة، شريطة أن يلتزم الطرف الثاني برد ما أسلفه الطرف الأول في أجل يتمّ الاتفاق عليه بينهما، ويُضاف إلى ذلك - في حالة القراض - الربح الذي يتقاسمه القارض والمُقرض له حسب نسبة يكون قد تمّ الاتفاق عليها بين الطرفين.

وقد ورد الدَّيْن في القرآن الكريم كمعاملة اجتماعية، فحدّد شروطها المتمثلة في ضرورة كتابة عقد بين الدائن والمدين، يتمّ من خلاله ضبط الأجل الذي يتمّ فيه قضاء الدين(١).

كما تضمنت كتب الحديث، ومنها **صحيح البخاري**، مجموعة من الأحاديث النبوية التي تؤكد أن الرسول نفسه تعامل بالدّين. ففي إحدى الغزوات اشترى بعيراً وأجّل دفع ثمنه للبائع إلى حين وصوله إلى المدينة(٢). وفي مناسبة أخرى اشترى طعاماً من يهوديّ وأجّل دفع ثمنه، ورهن مقابل ذلك درعاً من حديد(٣). غير أنه كان يفضّل تجنّب التعامل بالدّين لما يترتب عليه من مشاكل أخلاقية. ففي حديث مروي عن السيدة عائشة أن الرسول كان يدعو في الصلاة ويقول: «اللهم أعوذ بك من المأثم والمغرم، فقال قائل: ما أكثر ما تستعيذ يا رسول الله من المغرم قال: إن الرجل إذا غرم حدث فكذب ووعد فأخلف»(٤)، وهذا ما جعل النبي الكريم يلح على ضرورة قضاء الدَّين وجعله ضمن الأولويات(٥).

ومهما يكن، فإن الدَّيْن كان ظاهرة حاضرة في الحياة اليومية داخل المجتمع الإسلامي، مما جعل الفقهاء يتناولونه في مؤلّفاتهم. وفي هذا الصدد حدّد السيوطي السلف في ثلاثة وجوه: سلف يريد به صاحبه وجه الله، وسلف يريد به صاحبه وجه الطرف المستفيد من السلف، وسلف يريد به صاحبه الربح وهو الربا، ويستشهد في هذا السياق بمقولة للإمام مالك ينسبها إلى عبد الله بن مسعود يقول فيها: «من أسلف سلفاً، فلا يشترط أفضل منه، وإنْ كان قبضة من علف فهو ربا»(٦).

لكن إذا رغب المدين لصاحب الدَّيْن في زيادة عن طيب خاطر فهو جائز شرعاً.

---

(١) جاء في سورة **البقرة**، الآية ٢٨٢: «يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدينٍ إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل».

(٢) **صحيح البخاري**، دار الطباعة بإستنبول - بيروت، دار الفكر (د.ت)، ج٣، ص ٨٢.

(٣) م. ن، ص. ن.

(٤) م. ن، ص ٨٥.

(٥) جاء في **صحيح البخاري** أن رسول الله (ص) قال: «لو كان لي مثل أحد ما يسرني أن لا يمر عليّ ثلاث وعندي منه شيء إلا شيء أرصده لدين». انظر: **صحيح البخاري**...، م. س، ج٣، ص ٨٣.

(٦) السيوطي: **تنوير الحوالك، شرح على موطأ الإمام مالك**، القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح بميدان الأزهر (د.ت)، ج٣، ص ٨٢.

يقوم دليلاً على ذلك ما رواه الإمام مالك من أن عبد اللّه بن عمر استلف من رجل دراهم ثم قضاه دراهم خيراً منها، فلما نبّهه عبد اللّه بن عمر إلى الزيادة أجابه بقوله: «قد علمت ولكن نفسي بذلك طيبة»[1]. فردّ الدّين بهذه الطريقة التي يرضى بها الطرفان لا يُعتبر من الناحية الشرعية ربا، علماً بأن الإسلام حرَّم الربا تحريماً قاطعاً بدليل قوله تعالى: «وأحلّ الله البيع وحرَّم الربا»[2].

أما القراض[3]، فهو نوع من السلف الذي يتمّ منحه من طرفٍ إلى طرفٍ ثانٍ، على أن يستفيد الطرفان معاً بالربح الذي يتمخّض عنه. وهو بتعبير آخر: مال أو بضاعة يقرضه شخص لشخص آخر للاستفادة منه في عمليات تجارية، على أن يكون الهدف من هذه العملية هو تحقيق ربح يقتسمه الطرفان. وتحدد نسبة الربح بينهما بالنصف أو الثُلث أو الرُبع، أو أي نسبة يتم الاتفاق عليها[4]. ولا يُحتسب الربح بين الطرفين إلا بحضورهما معاً. وفي حالة حصول الاختلاف بينهما في تحديد نسبة الربح، يتمّ الرجوع إلى نسبة الربح المتداولة عند الناس لحسم الخلاف[5].

وحسب المرجعية الفقهية المالكية، فإنه لا يجوز تحويل الدَّيْن إلى قرض كأن يكون لرجلٍ على رجلٍ دينٌ فيسأله أن يقرض عنده قراضاً، فالواجب أن يقبض صاحب الدّين ماله ثم بعد ذلك يُقارضه إن شاء[6]، وإنْ لم يحل ذلك دون وقوع نماذج من هذا القبيل في حياة الواقع اليومي كما تشير إلى ذلك نوازل العصر الوسيط[7].

وعلى كل حال فقد حدّد الفقهاء شروطاً للقراض نُجملها فيما يلي:

١ ـ لا ضمان على الطرف المُقرض له في حالة ما إذا كانت هناك خسارة؛

٢ ـ تكون نفقة السفر والطعام على حساب الطرف القارض؛

٣ ـ لا يجوز للطرف المقترِض أن يتصرّف في المال المقترَض؛

٤ ـ لا يجوز للقارض أن يشترط على المقترض بأن يكون له شيء من الربح الخالص دون الطرف الثاني ولو كان درهماً واحداً، وإنما يكون الربح بينهما حسب النسبة المحددة التي يتمّ الاتفاق عليها؛

---

(١) م. ن، ص ١٦٨.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ٢٧٥.

(٣) انظر في تعريف القراض: أحمد الشرباصي، **م. س**، ص ٣٥٧.

(٤) السيوطي، **م. س**، ص ١٧٣.

(٥) **م. ن**، ص ١٨٢ ـ ١٨٤.

(٦) **م. ن**، ص ١٧٤.

(٧) ابن الحاج: «نوازل ابن الحاج» (مخطوط خاص)، ص ١٦٩.

٥ ـ لا يجوز للقارض أن يشترط على من قارضه أن يتعامل بيعاً وشراء مع شخص عيَّنه له[١].

من خلال ما تقدم، يظهر أن الفقه الإسلامي سعى إلى وضع قوانين لطرق التعامل بالدين انطلاقاً من القرآن والسُنّة النبوية، وجاء الفقه المالكي الذي كانت له السيادة في الغرب الإسلامي ليؤكد على هذا التوجُه.

II ـ أساليب التعامل بالدين والسلف في مجتمع الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط

١ ـ دواعي الالتجاء إلى الدَّيْن والسلف

إذا كانت معظم نصوص النوازل لا تتناول بدقة أسباب التجاء أفراد المجتمع المغربي في العصر الوسيط إلى الاستدانة، فإن القليل منها يمدّنا بمعطيات تُساهم في تحديد تلك الأسباب وأهمّها الفقر وضعف الدخل الفردي. وللدلالة على ذلك يكفي الرجوع إلى نوازل العصر الوسيط. فقد سُئل أحد فقهاء المغرب عن امرأة «اعترفت لولدها الأكبر بدين وهي معلومة بالفقر والحاجة، ولها أولاد صغار مثله»[٢]، وهو نصّ يشي بأن عامل الفقر كان من العوامل الأساسية التي أرغمت المرأة على الالتجاء للدَّيْن، فضلاً عن كثرة الأبناء المنتمين للأسرة التي تتولى مسؤولية رعايتها. السبب نفسه يبرز من خلال نازلة أخرى وردت على أحد فقهاء الحقبة مدار الدراسة حول امرأة كانت تقطن مع أبنائها في دار مشتركة وهي «بحال حاجة شديدة وفاقة فادحة، ورفعت الأمر إلى قاضي البلد فأذن لها في أن تدان لهم ديناً وتلزمه ذمتهم وترهن فيه حظهم من الدار المذكورة»[٣]، وهو نصّ يعكس حالة الفقر المدقع كمبرر استندت إليه المؤسسة الفقهية للسماح للمرأة باللجوء إلى الدّين.

وبالمثل، فإن الفلاحين المعوزين كانوا يلجأون أيضاً إلى استلاف بذور الزرع لعجزهم عن شرائه. وفي هذا الصدد جاء في إحدى النوازل الواردة على الفقيه أبي

---

(١) م. ن، ص ١٧٧.

(٢) الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، خرّجه مجموعة من الأساتذة بإشراف الدكتور محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١، ج١٠، ص ٣٤٤.

(٣) م. ن، ج٥، ص ١٠١.

عبد الله السرقسطي أن رجلاً «عهد بأن يُخرج من ثلث متخلفه مائة قدح شعير توقف حبساً ليتسلفها الذين لا يقدرون على شراء زرع يزرعونه في أملاكهم، فإذا نض الزرع ردّ منه ما أسلف من الزريعة لموضعها»[1]، وهو ما يفهم منه أن أملاك الأحباس كانت تُستثمر كمورد لتسليف الفلاحين الذين وقعوا تحت طائلة الفقر والعدم.

ويُفهم من النوازل أيضاً أن المجاعات التي عصفت ببلاد الغرب الإسلامي في بعض السنوات جعلت استلاف المزارعين ضرورة لا مفرّ منها. وفي هذا الصدد وردت نازلة على الفقيه المازري تتحدث عمّا «اضطر الناس إليه في هذا الزمان والضرورات تبيح المحظورات من معاملة البدويين الفقراء المحتاجين في سني الجدب، وذلك أنهم محتاجون إلى الأقوات من الطعام ويشترونه بالدين إلى الحصاد»[2]، وهو ما يؤكد أن المجاعات التي كانت تزيد من تفاقم فقر المزارعين كانت تضطرهم إلى شراء الأقوات الضرورية بواسطة الدَّيْن إلى أن يحين موسم الحصاد فيؤدون ديونهم.

وإلى جانب الفقر وعجز الفلاحين وما ألمّ ببلاد الغرب الإسلامي من مجاعات، فإن النوازل تكشف عن دواع أخرى كانت تدفع الناس إلى الاستدانة، ومنها الرغبة في إصلاح المنازل التي تحتاج إلى ترميم وصيانة، فقد وردت على الفقيه المازري نازلة حول رجل اشترى منزلاً لزوجته وأخيه، وأسلف منهما مالاً لترميم هذا المنزل، غير أنه أنفقه في مصالحه الخاصة، ثم تسلف من عند صهره مبلغاً مالياً لإتمام إصلاح المنزل المذكور[3].

وإذا كانت كل هذه الدواعي تشكّل مبررات موضوعية للجوء عامة الناس إلى الاستدانة، فلا نعدم من النصوص ما يشير إلى تحفظ البعض من التعامل به ولو وصل بهم الحد إلى الدرك الأسفل من الفقر والحاجة، بسبب عامل نفسي يتجلّى في ما يجلبه من ذلّ ومهانة للذات الراغبة في الاستلاف. شفيعنا في هذا التخريج نص وصية تركها أبو المهاجر دينار، أحد القادة الفاتحين لبلاد المغرب لأبنائه يقول فيها: «وأوصيكم أن لا تداينوا ولو لبستم العباءة، فإن الدّين ذل بالنهار وهمّ بالليل، فدعوه تسلم لكم أقداركم وأعراضكم، وتبقَ لكم الحرمة في الناس ما بقيتم»[4].

يتضح من حصاد النصوص السابقة أن الفقر والحاجة إلى الدعم المادي بسبب

---

(١) م. ن، ج٧، ص ١٢٠.

(٢) م. ن، ج١٠، ص ٤٣٦.

(٣) م. ن، ص ٣٤٣.

(٤) المالكي، **رياض النفوس**، تحقيق بشير البكوش، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣، ج١، ص ٣٤.

عدم كفاية الدخل الفردي، والطموح إلى تحسين الوضع المعيشي أو قضاء الحاجات الضرورية اليومية، كانت تشكّل الدواعي الأساسية للجوء إنسان المغرب في العصر الوسيط إلى الاستدانة، رغم ما كان يحيط بهذه العملية من نظرة دونية.

٢ ـ طرق التعامل بالدَّين والسلف

أ) تحرير عقود السلف:

تكشف المادة المتاحة أن الدائن والمدين كانا يحرصان على كتابة عقود تخصّ عملية السلف وشروطها، مع الحرص كذلك على ذكر الأجل الذي يتم الاتفاق عليه لرد الدين، تفادياً لأي نزاع محتمل الوقوع بين الطرفين. وغالباً ما كان عقد الدين يتضمن ذكر الأجل الذي يسترد فيه الدائن دينه، بل كان ينصّ ـ من أجل الدقة ـ على أن أجل الردّ يبدأ مع بداية السنة المسجّلة في العقد وليس في نهايتها[١]. وفي حالة عدم تحديد أجل ردّ الدّين، فإن العقد يُعتبر لاغياً[٢].

من جهة أخرى، طرحت في المجتمع المغربي مسألة تقادم عقد الدّين وما إذا كان ذلك يبطل مفعوله، فأكدت أجوبة الفقهاء على أن تقادم العقد لا يبطل تبعاته القانونية. وفي هذا الصدد سُئل أحد الفقهاء المغاربة «عمّن له دين على رجل برسم، وللرسم المذكور مدة أربعين سنة، فهل يبطل الدّين لتقادم عهده أم لا؟ فأجاب: طول المدة المذكورة لا يُبطل الدّين عن المدين المذكور»[٣]. لا بل كان من حقّ ورثة الميت أن يطالبوا كل من كان في ذمّته مال عليه، شريطة أن يثبتوا ذلك بالعقود. وفي هذا المعنى، وردت نازلة عن رجل توفي منذ سنين، فقام بعض ورثته بعقد دينٍ على رجل، فاعترف الأخير بما في ذمته[٤].

وعلى غرار الدَّيْن، كان القراض يوثّق أيضاً في عقود محرَّرة تفادياً لأي خلاف قد يقع بين القارض والمقترض. فقد سُئل ابن وهب «عمّن دفع لرجل مالاً قراضاً فيسافر به إلى المشرق وكتب بينهما وثيقة»[٥]، مما يدلّ على أن المعاملات المتعلقة بالقراض كانت تتمّ بعقود مكتوبة ودقيقة، وإن كان ذلك لا يسمح بتعميم الحكم،

---

(١) أجاب الفقيه الصائغ في إحدى النوازل ما يلي: «والذي يفهمه الناس فيما بينهم أن من كتب إلى سنة اثنين وسبعين أن الدين يحل بأولها». انظر: **المعيار المعرب**...، م. س، ج١٠، ص ٤١١.

(٢) م. ن، ج٥، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٣) م. ن، ج٥، ص ١٨٥.

(٤) م. ن، ج٩، ص ٧٥.

(٥) م. ن، ج٨، ص ٢٠٦.

بدليل أن نوازل أخرى طرحت مشاكل بين الدائن والمدين بسبب عدم إبرام عقد بين الطرفين[١].

ورغم حرص المتعاقدين على الدقة وإيراد شروط السلف في العقد، خاصة ما يتعلق منها بتحديد أجل ردّ الدَّيْن، فإن الواقع المعقّد أفرز بعض المشاكل المتعلّقة بتسديد الديون، مما حدا بالقضاة إلى مطالبة من ادّعى بعدم استرداد دينه إثبات ما يدعيه بعقد مكتوب. وفي هذا الصدد أفتى الونشريسي جواباً على نازلة وردت عليه أنه «لا يصدق فيما يدّعي من الدّين أنه عليه إلا أن يأتي أصحاب الديون بعقود ديونهم»[٢].

ب) الدين بالتقسيط:

تُطلق المصادر على هذا النوع من الدّين اسم الدين المنجم[٣]، ومعناه الدَّيْن الذي لا يتم أداؤه دفعةً واحدة، وإنما يُؤدَّى بالتقسيط، أي عن طريق الدفعات المتتابعة. ولا شك في أن هذا الأسلوب في التعامل ابتُكر لتسهيل عمليات التسليف والتخفيف من عبء المدين. وغالباً ما كان أسلوباً يُعتمد في عمليات الشراء، حيث كان الشخص يشتري سلعة أو منزلاً أو أغراضاً معيَّنة، ويلتزم بأداء الثمن عن طريق دفعات تُؤدى كل شهر أو حسب المدة الزمنية التي يتمّ الاتفاق عليها بين البائع والمشتري. والراجح أن هذه العمليات كانت تصبو إلى تنشيط المعاملات التجارية.

ولدينا من النصوص ما يؤكّد أن الشراء كان يتمّ في بعض الحالات عن طريق الدَّيْن المنجم، من ذلك ما أوردته إحدى الروايات عن رجل اشترى منزلاً بثمن مقسط على ثلاث سنوات[٤]، أو ما يشير إليه نصّ آخر عن شخص اشترى نصف غنم من رجل آخر «بثمن معلوم منجم على أنجم معلومة»[٥] لم يحدد النصّ مدتها بدقة. ويبدو أن المدة التي يلتزم فيها المشتري بأداء ما عليه من ديون مقسطة كانت في بعض الحالات طويلة إلى درجة أن المدين كان يلتزم للبائع ـ في حالة وفاته ـ أن يلتزم ورثته بأداء الأقساط المتبقية عنده، وهو ما تؤكّده نازلة مفادها أن رجلين اشتريا ضيعة، وطلبا من البائع أن يقسّط لهما الثمن، وأن يتعهد لهما بأنه حتى وإنْ توفي أحدهما قبل استيفاء ثمن البيع، فإنه سوف يتقاضى ما تبقى منه من تركة المتوفى بطريقة التقسيط التي تمّ

---

(١) م. ن، ج٥، ص ١٨٥.

(٢) م. ن، ج١٠، ص ٢٥٧.

(٣) م. ن، ج٩، ص ٨٦. وانظر أيضاً السقطي، **رسالة في آداب الحسبة**، نشرها ليفي بروفنسال، باريس، ١٩٣١، ص ٦١.

(٤) **المعيار**، ج٦، ص ١٦٢.

(٥) م. ن، ص ٢٣٠.

الاتفاق عليها[1]. وفي نازلة أخرى اشترط بائع آخر على أحد المشترين في عقد البيع أن يستمر في أداء ثمن سلعته بطريقة التقسيط سواء أبقي المشتري على قيد الحياة أم مات[2]، مما يدلّ على أن عقود السلف كانت أحياناً طويلة الأمد.

ومن خلال هذه النصوص، يتضح أن الدَّيْن بالتقسيط كان أسلوباً رائجاً في أوساط مجتمع الغرب الإسلامي كطريقة إجرائية لتسهيل عمليات البيع والشراء، خاصةً وأن الدخل الفردي لم يكن كافياً لاستيعاب كل متطلبات الحياة.

ج) أداء الدين بواسطة الصك (الشيك):

لا تكشف المادة المتاحة عن مدى شيوع هذا النوع من التعامل بالدَّيْن داخل الوسط المغربي، لكن شهادة الجغرافي ابن حوقل تجعلنا نرجّح اعتماد هذا الأسلوب ولو بكيفية محدودة. فإبان زيارته لمدينة سجلماسة سنة ٣٤٠هـ، ثم أودغشت بعدها، شاهد صكاً لرجل من سجلماسة كان في ذمّته دين لتاجر من أودغشت، ونصّ في شهادته أن المبلغ المالي الذي يتضمنه الصك هو ٤٢ ألف دينار[3]. ويذكر في موضع آخر اسم الرجل السجلماسي صاحب الصك، وهو أبو إسحاق إبراهيم بن عبد اللّه، ويصفه بأنه «صاحب الدّين والصك»[4]. ولا نعتقد أن هذه الرواية تحمل طابع المبالغة نظراً لما كانت تشهده المدينتان المذكورتان من رواج تجاري ومبادلات مكثفة شاهدها هذا الجغرافي العربي بأمّ عينه، وهو ما كان يستلزم طرقاً متنوعة لتسهيل العمليات التجارية، مما يجعلنا نستشف أن أداء الدّين بواسطة الصك كان أسلوباً من أساليب التعامل بالدّين في الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط. بيد أن مجموعة من الأسئلة التي يستعصي على الباحث الإجابة عنها تظل قائمة حول مسألة التعامل بالصك، مثل أين كان يُصرف هذا الصك؟ عند الصيارفة؟ وإذا كان كذلك، فهل كان الصك مضموناً لسحب المبلغ المالي المكتوب فيه؟ وكيف كانت تتمّ إجراءات السحب؟ تلك أسئلة لم تُجب عنها المصادر التي تم توظيفها، وربما ستبدّد الأبحاث المستقبلية ما يكتنف هذه المسألة من غموض.

د) التسليف بالربا:

رغم أن النصوص نادرة بخصوص العمليات الربوية باعتبارها تندرج في خانة

---

(١) **م. ن**، ص ٢٣١.

(٢) **م. ن**، ص ٢٣٩.

(٣) ابن حوقل، **صورة الأرض**، بيروت، منشورات مكتبة الحياة، ١٩٩٢، ص ٩٦.

(٤) **م. ن**، ص ٩٧.

المحرّمات شرعاً، فإن الونشريسي أوجز الحديث عن هذه الظاهرة رغم خفوتها، ونسبها إلى الصيارفة في نص مهم حيث قال: «وأما الصيارفة فالغالب على معاملتهم الفساد والربا، وقد استقاها العلماء قديماً لكثرة عملهم بالربا إلاّ من عُرف منهم بالتقوى»[١]. وفي موضع آخر يورد نازلة وردت على أحد فقهاء المغرب حول رجل لم يتمكن من أداء دينه، فزيد عليه في ثمن السلعة التي اشتراها نتيجة التأخير في الأداء[٢]. ويبدو أن الصيارفة عُرفوا بعلو كعبهم في مجال التسليف الربوي حتى إن المحتسب ابن عبدون ناهضهم بلا هوادة، وهو ما يتجلّى في ما ذكره في **رسالة حسبته** مطالباً «أن يُنهى الصيرفيون عن الربا»[٣]، مما ينهض قرينة على وجود العمليات الربوية في أوساط المجتمع المغربي الوسيط. وكان اليهود، خاصة يهود فاس، أكثر الشرائح الاجتماعية الممارسة لأعمال الصيرفة بفضل تحكّمهم في شرايين عالم الأموال[٤]، مما مكّنهم من الإثراء غير المشروع حيث كانوا يُقرضون رؤوس الأموال للتجار[٥]، بفوائد تصل أحياناً إلى مائة بالمائة؛ وهو أمر غير مستغرب لأن أجل السلف قد يصل إلى ١١ أو حتى ١٥ سنة[٦].

٣ ـ عيّنات من عمليات الدّين السلف

من خلال تصفّح بعض النوازل، يتضح أن مجموعة من المعاملات الخاصة بالدَّيْن والسلف كان يتم تداولها بين أفراد الأسرة الواحدة، وهو ما يُمكن أن نسميه بـ "السلف العائلي"، ويأتي في مقدمته السلف الذي كان يتمّ بين الزوجين. فقد سُئل الفقيه اللخمي في إحدى النوازل «عمّن أسلفت زوجها مائة دينار»[٧]، وهو نصّ يشي بحاجة الزوج إلى المزيد من المال لتغطية عجز دخله. وقد يكون تسليف الزوجة لزوجها من باب السعي إلى كسب محبته والمزيد من تعلّقه بها. لكن لما كانت الخصومة بين

---

(١) **المعيار**، م. س، ج١٢، ص ٦٤.

(٢) م. ن، ج٥، ص ١٠١.

(٣) «رسالة في الحسبة»، نُشرت ضمن كتاب: **ثلاث رسائل في الحسبة وآداب المحتسب**، نشرها ليفي بروفنسال ضمن مطبوعات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٤٥، ص ٥٨.

(٤) مؤلف مجهول، **كتاب الاستبصار**، تحقيق سعد زغلول، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ١٩٨٥، ص ٢٠٢.

(٥) ابن يوسف الحكيم، «الدوحة المشتبكة في ضوابط السكة»، تحقيق حسين مؤنس، **صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد**، مجلد ٥، سنة ١٩٥٥، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(٦) عز الدين عمر موسى، م. س، ص ٢٨١.

(٧) **المعيار**، م. س، ج١٠، ص ٤٢٩.

الزوجين أمراً وارد الحدوث في العصر الوسيط كما في كل حقبة زمنية، فإنها كانت سبباً في إثارة مشكلة الدَّيْن بين الجانبين. وفي هذا الصدد وردت على الفقيه ابن مرزوق نازلة حول رجل تشاجر مع زوجته فطالبته بأداء ما عليه من ديون لها، وأنكر الزوج ذلك. غير أن الزوجة استدلت على صدق دعواها برسم يبيِّن أنه استدان منها عشرين ديناراً ذهبياً[1].

وبالمثل، كان المهر المؤجل ـ وهي ظاهرة أصبحت شائعة في مجتمع الغرب الإسلامي الوسيط ـ مدعاة لإثارة مشكل الدَّيْن بين الزوجين. وفي هذا المنحى سُئل الفقيه المازري «عمَّن تُطالب زوجها بمؤخر صداقها، وعنده ما يُباع عليه في الحال لاستفاء الدَّيْن الذي في ذمته»[2]. وفي نفس المعنى أيضاً سُئل فقيه آخر عن رجل اعترف قبل وفاته لزوجته بدين صداقها، وأن له عندها مبلغ مالي من أثاث كان في ملكيتها[3]. كما طالبت زوجة أخرى زوجها بعد بيعه بعض أملاكه بردّ ما تراكم من ديون نفقاتها التي كانت في ذمته[4].

وأحياناً كانت مشكلة الديون بين الزوجين تُثار بعد وفاة الزوج. فقد سُئل أحد الفقهاء ذات مرة «عن رجل توفي وترك زوجته لها عليه دين مهر، فترك زرعاً مخزوناً وهو بمقدار ما بقي بحقها أو أقل، وهل لوصيه أن يقول لها خذيه في مهرك وما بقي فاتركيه لله»[5]. كما سُئل فقيه آخر «عن امرأة أسلفت المسلفة على تركته»[6]. ويبدو أن بعض المشاكل الخاصة بالإرث كانت تطفو على السطح بعد وفاة الأزواج، مما يجعل مشكلة الديون التي كانت في ذمة الزوج تبرز بشكل جلي.

وإلى جانب الديون التي كانت شائعة بين الزوجين، ثمة نوازل تُثبت أن التعامل بالدَّين كان يشمل أيضاً أفراد العائلة الآخرين، ناهيك عن الأقرباء. ففي نازلة أوردها الونشريسي أن رجلاً طاعناً في السن لم يكن له زوجة، فالتجأ إلى أكبر أبنائه الذي تكفّل بمعيشته وسكنه. وقبل وفاته أشهد الرجل المذكور على نفسه في عقد مكتوب أن «لابنه الذي يأويه ديناً من نفقة ذكر أنه أنفقها عليه، ومن ديون ذكر أنه أدّاها عنه إلى غرمائه»[7].

---

(1) م. ن، ج٤، ص ٣٠٠.

(2) م. ن، ج١٠، ص ٤٠٥.

(3) م. ن، ج٩، ص ٣٦٩.

(4) ابن الحاج، **نوازل ابن الحاج**، م. س، ص ١٠٦.

(5) الونشريسي، **المعيار المعرب**. . .، م. س، ج٥، ص ٨٩.

(6) م. ن، ج١٠، ص ٤٣٧.

(7) م. ن، ج٩، ص ١٤٣.

وفي نفس السياق، وردت نازلة حول فتاة يتيمة كان أخوها وصياً عليها، فلما تزوجت شوَّرها من ماله الخاص، واعتبر ذلك سلفاً قدّمه لها، على أن يبقى في ذمتها حتى يسترجعه من مال عقارها. وبعد خمس عشرة سنة باعت الفتاة عقارها، وردت إلى أخيها مقدار المال الذي شوّرها به[١]. وبالمثل، وردت نازلة أخرى حول أب كان مديناً لابنته، فلما تزوجت جهّزها بمقدار ذلك الدّين[٢]. ولدينا نصوص ضافية تصب أيضاً في خانة السلف العائلي، من ذلك ما ورد حول أم أقرت لابنتها بدين كانت قد استلفته منها[٣]. كما ورد أيضاً أن امرأة أخرى استلفت من ابن أخيها دينارين[٤]، مما يدلّ على أن التعامل بالدّين بين أفراد العائلة كان ظاهرة مألوفة في أوساط المجتمع المغربي.

أما بالنسبة للتعامل بالدّين بين الأقرباء، فثمة نصّ يشير إلى أن رجلاً من مدينة فاس كان يقطن مع بعض أقربائه في منزلٍ واحد. ولما توفي وجدت عنده وصية فحواها أن في ذمّته لأقربائه المذكورين مائة دينار ذهباً من سلف، ومائة دينار أخرى كقيمة للنفقات التي أنفقوها عليه في المأكل والمسكن[٥].

وهناك نصوص أخرى تعكس سريان عمليات التسليف بين مختلف فئات المجتمع سنعرض لها لاحقاً عند ذكر المشاكل المترتبة عن الديون، ونقتصر في هذا المقام على ذكر مسألة تاريخية كشفت عنها كتب النوازل وهي أن بعض كبار موظفي الدولة، وخاصةً القائمين على الأحباس، كانوا يستلفون الأموال من غلة أحباس المساجد لأغراضهم الشخصية[٦]، أو لإصلاح المساجد والزيادة في بنيانها[٧]، أو استغلالها في «التجارة لأنفسهم فهو عندهم على معنى السلف»[٨].

ومن الملاحظ أيضاً أن بعض الأطعمة كانت تُمنح مقايضة لإرجاع الديون لأصحابها، وهو ما يكشف عنه ابن الحاج حول رجل قبض مالاً من رجل على أن يرد له ما استلف منه من عصير كرمه[٩]. كما كان الزرع الأخضر والفول الأخضر أيضاً مما

---

(١) م. ن، ج٦، ص ١١٠.

(٢) م. ن، ج٦، ص ٥٥٠.

(٣) م. ن، ج٦، ص ٨٢.

(٤) م. ن، ج١٠، ص ٣٤٣.

(٥) م. ن، ج١٠، ص ٣٧٧.

(٦) م. ن، ج٧، ص ١٨٥.

(٧) ورد عند الونشريسي ما يؤكد ذلك من خلال النص التالي: «وسُئل حاكم استسلف من غلة أحباس مساجد لبنيان مساطب حول الجامع»، انظر: **المعيار**، م. س، ج٧، ص ٤٦٥.

(٨) م. ن، ج٤، ص ٢٣٦.

(٩) م. ن، ج١٠، ص ٤٤٣.

يحتاج الناس إلى استلافه في وقت الحاجة وشدة المجاعات[1].

والجدير بالإشارة أن المتصوفة ساهموا في التخفيف من معاناة أصحاب الديون. فقد ورد عند ابن الزيات في ترجمة أحد المتصوفة أنه شكا إليه ديناً كان عليه، فوظّف هذا المتصوف كراماته ليقضي بها دين المشتكي[2].

٤ ـ مساهمة اليهود في عمليات التسليف

طرحت مسألة التعامل مع اليهود في مجال البيع بالدَّيْن والسلف في أوساط المجتمع المغربي بحدة. فكان موقف الفقهاء واضحاً جلياً في هذا الشأن، ومفاده أنه ما لم يدخل في البيع والسلف عمليات ربوية، فمعاملتهم جائزة[3]. وقد عكس الواقع التاريخي هذا التوجه حيث ظلت أكبر العمليات المصرفية في المجتمع المغربي الوسيط في قبضة اليهود الذين دأبوا على تسهيل عمليات التسليف لكافة شرائح المجتمع، ولا سيما فئة التجار.

وفي هذا المنحى، تشير النصوص إلى يهودي منح قرضاً لتاجر ليُمكّنه من القيام بتجارة في مادة الزيت بتونس[4]. بيد أن اليهود عُرفوا ـ حسب ما تذكر المصادر الفقهية الإسلامية ـ بإنكار استرجاعهم الديون. وكانت لهم قدرة على تزوير الوثائق والعقود التي تدعم زعمهم بعدم رد الديون من طرف الدائنين. وفي هذا الصدد سُئل الفقيه أبو عمر بن منظور حول بعض اليهود «الذين كانوا يحتجّون بعقود شرعية بديون على بعض المسلمين، وتواريخ العقود قديمة، منها ما يرجع إلى عشرين أو ثلاثين سنة، وأصحاب الديون اليهود ينكرون استرداد ديونهم، فهل يحلفون على ذلك من القضاة ويُكلّف الغرماء بردّ ما عليهم من ديون بعد مضي كل هذه السنين، أم يقسم الغرماء على دعواهم؟». فكان جواب ابن منظور أن ذلك يُترك لاجتهاد القاضي. فإذا تبيَّن له أن هؤلاء المطالبين بديونهم من صنف اليهود المراوغين، فإن طول المدة تضعف حجّتهم ويرجّح القول للمسلم الدائن مع حلف اليمين. أما إذا ثبت للقاضي أن اليهودي هو من يصبر ولا يغالط ـ وهذا قليل ـ فالأصل إبقاء الأمور على ما هي عليه حتى تتبيَّن الحقيقة[5].

---

(١) م. ن، ج٦، ص ٤٤.

(٢) ابن الزيات، **كتاب التشوف لرجال التصوف**، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الدار البيضاء، مطبعة دار النجاح الجديدة، ١٩٨٤، ص ٤١٤.

(٣) الونشريسي، **المعيار**، م. س، ج٥، ص ٢٤٤.

(٤) م. ن، ج١٠، ص ٤٠٩.

(٥) م. ن، ج٥، ص ٢٤٥.

وفي نازلةٍ أخرى وردت على الفقيه ابن السراج أن يهودياً استظهر على رجل من المسلمين بثلاثة رسوم ادّعى أن كل واحد منها يُثبت أن له بقية دين على رجل مسلم، وادّعى هذا الأخير أنه أدّى له كل ما في ذمّته، فكان جواب الفقيه السالف الذكر أن على المسلم أن يحلف بأنه قد أدّى له كل استحقاقاته[1].

يُفهم من النازلتين السابقتين أن القضاة كانوا كثيراً ما يتحيّزون إلى جانب المسلم في مسألة الديون، وهو ما تؤكّده نازلة أخرى هذا نصها: «جوابكم في مسألة وهي رجل توفي في الوباء الفارط، وذلك نحو ثمانية أعوام وأزيد، فلما كان الآن استظهر ذمّي برسم يتضمّن أن له قِبَل المتوفي أزيد من ثمانمائة وخمسين ديناراً من السكة الجارية من نحو ثمانية وعشرين عاماً سالفة من الآن حسبما ظهر من تاريخ الرسم المذكور. فهل يكون القول قول الذمّي... فأجاب: ينصرف لسخط الله ويمزق عقده»[2]، وهو نصّ غني عن كل تعليق.

٥ ـ القراض

كانت عملية الإقراض من المعاملات الرائجة في بلاد الغرب الإسلامي كافة، خاصةً في المجال التجاري، وسنكتفي في هذه الدراسة بذكر بعض النماذج منها. فقد دفع رجل إلى صاحب مركب سلعة على أن يكون الربح بينهما مناصفةً، بينما دفع رجل آخر دنانير وسفينة إلى جماعة من التجار، واتفق معهم على أن يكون له من الربح الثُلثان وللتاجر الثُلث. في حين دفع رجل آخر مائة دينار ومركب إلى رجل، واتفق الطرفان على أن يكون ثُلثا الربح لصاحب القرض والثلث للمستفيد من القرض[3].

وثمة نصوص أخرى تورد أن تاجراً أقرض صاحب مركب دنانير مرابطية للاتجار بها في صقلية[4]. كما أعطى رجل آخر قرضاً لتاجر بقصد الاتجار بها في بلاد السودان[5].

وفي السياق ذاته، ثمة ما يثبت أن الذهب كان يُستخدم في عملية الإقراض. فقد أقرض رجل ذهباً لرجل على أن يكون الربح بينهما مناصفة[6]. كما أقرضت امرأة حلياً وخاتم ذهب ودملج فضة إلى تاجر كي يسافر بها إلى صقلية ويبيعها ويشتري به طعاماً ثم يبيع الطعام بالمهدية ويأخذ نصف الربح[7].

---

(١) م. ن، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.
(٢) م. ن، ص ٢٤٦.
(٣) م. ن، ج٨، ص ٢٠٥.
(٤) م. ن، ص ٢٠٦.
(٥) م. ن، ج٩، ص ١١٦.
(٦) م. ن، ص ٢١١.
(٧) م. ن، ج٨، ص ٢٠٨.

وقد اتخذ التعامل بالقروض منحى آخر حيث حاول البعض أن يحوّل القرض إلى دين[١]، علماً بأن هذا التحويل غير جائز شرعاً. ورغم المحاذير الدينية التي لا تجوّز لصاحب القرض فرض سلطته على المقترض، فإن ما وقع على صعيد الواقع العياني يؤكد أن الأول كان يراقب الثاني ويُحاسبه على الشاذة والفاذة، ويحاول حرمانه حتى من ربحه[٢]. أما بالنسبة لضمان المال المقرض، فكلما وقع إهمال من جانب المقترض فإنه كان يُلزم برده[٣].

والجدير بالذكر أن فقهاء الغرب الإسلامي كانوا يستثمرون أموالهم في هذا الشكل من السلف، لأنه كان يضمن لهم الفوائد من دون الوقوع في شراك الربا[٤].

III ـ المشاكل المترتبة عن أداء الديون

يُعتبر رد الدّين من الأولويات التي أولاها الفكر الإسلامي كل الاهتمام. وقد ذكرنا سابقاً عن النبي محمد قوله: «لو كان لي مثل أحد ما يسرني أن لا يمر علي ثلاث وعندي منه شيء إلا شيء أرصده لدين»[٥]. كما كان الرسول لا يرغب في صلاة الجنازة على رجل توفي من دون أداء ما في ذمته من ديون[٦]، لذلك كان يحرص على قضاء ديون من توفوا في الغزوات[٧]. وفي نفس الاتجاه حثّ الفقهاء على أداء الديون حتى إن بعضهم فضّل دفع الدّين على إقامة الصدقة. فعندما سُئل أبو زيد القيرواني عمّن يحلف بالصدقة وعليه دين، أجاب بأن عليه أن يؤدّي دينه ومهر امرأته، فإن بقي شيء تصدّق بثُلثه[٨]، مما يدلّ على أهمية تصفية ما في ذمّة الفرد قبل وفاته. ومع ذلك، فإن الواقع الاجتماعي المعقّد أفرز مجموعة من المشاكل المترتبة عن التعامل بالديون يمكن حصرها حسب المادة المتاحة في ما يلي:

---

(١) ابن الحاج، **نوازل ابن الحاج**، ص ١٦٩.
(٢) الونشريسي، **المعيار**، م. س، ج٩، ص ١١٨.
(٣) **م. ن**، ج١٠، ص ٢٦٥؛ ج٨، ص ٢٠٢.
(٤) عز الدين عمر موسى، **م. س**، ص ٢٨٢.
(٥) البخاري، **صحيح البخاري**، م. س، ج٣، ص ٨٣.
(٦) **م. ن**، ص ٥٧.
(٧) **م. ن**، ص ٦٠.
(٨) الونشريسي، **المعيار**، م. س، ج٢، ص ٦١.

١ ـ العجز عن أداء الديون

تعدّ ظاهرة العجز عن ردّ الديون من أكثر الظواهر التي كانت متفشية في المجتمع المغربي خلال العصر الوسيط، ويمكن تصنيفها حسبما توافر من نصوص ومستندات في صنفين:

ـ **العجز الجزئي عن أداء الدين**: وهو حالةٌ يؤدي فيها المدين جزءاً من ديونه، ويعجز عن أداء الجزء الآخر الذي يبقى في ذمته؛ وهو ما تجسده حالة رجل من مدينة سبتة استلف قدراً من المال من رجل «وبقي له قبله بقية من دينه»[١]. كما تجسّدها أيضاً حالة أب استلف مالاً من ولده، وبعد مرور خمس عشرة سنة طالبه الابن بأداء ما بقي له من مبلغ السلف[٢].

ـ **العجز الكلّي عن أداء الدّين**: وهو ما تعكسه مجموعة من النوازل نكتفي بذكر بعضها على سبيل المثال: فقد طُولب أحد الناس برد الديون المتراكمة عليه، فادّعى الفقر وعدم إمكانية رد ما استلفه، فحُكم عليه بالسجن مدة ٢٠ يوماً لإثبات حالة فقره، وشهد له الشهداء بذلك، فأُخرج من السجن وضرب للغرماء أجلاً للإعذار في الشهود. وترك للقاضي حق تقدير الحكم لعودته أو عدم عودته إلى السجن، وذلك بعد أن يقوم القاضي بالتحقيق في ظروفه الاجتماعية[٣]. وفي نفس المنحى، سُئل القاضي ابن رشد عن رجل أثبت الغرماء ديناً عليه، اعترف به لكنه أقر بعجزه عن أدائه[٤].

ومن خلال النازلتين آنفتي الذكر، يتضح أن أقصى ما كان يصل إليه عقاب المدين العاجز عن ردّ الدّين هو السجن، وهذا ما يفسّر ما جاء في إحدى مقتطفات رسالة الفقيه أبي بكر الطرطوشي التي وجّهها إلى الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين يعنّفه فيها بقوله: «. . . فكيف والفقهاء ببابك يتضاوعون، وذوو الحاجات يتوددون، وأهل الديون والغرم في السجون مأسورون»[٥].

وفي حالة ما إذا كان لصاحب الدّين منزل أو زرع أو أملاك أخرى وعجز عن

---

(١) ابن الحاج، **نوازل ابن الحاج**، م. س، ص ١٦٦.

(٢) الونشريسي، **المعيار**، م. س، ج١٠، ص ٣٤٥.

(٣) م. ن، ج ١٠ ، ص ٤١٤.

(٤) م. ن، ص ٤٥٨.

(٥) ابن العربي، «ترتيب الرحلة»، مخطوط الخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع ك ١٢٧٥، ص ١٨٤، وقد أورد ابن خير الإشبيلي خبر هذه الرسالة دون ذكرها بالنص، انظر: **فهرست ابن خير الإشبيلي**، القاهرة ١٩٦٣، ص ٢٩٩.

الأداء، فإنها تصادر منه و«لا يترك له إلا ثياب ظهره، وما يعيش به هو وأهله أياماً»[1]. وإذا ما أتى ببيّنة تشهد له بعدم الاستطاعة على إرجاع الدّين، فإن من حق غُرمائه إذا تبيّن لهم عكس ما يدّعيه أن يأخذوا حقّهم من ممتلكاته[2]. وفي هذا السياق سُئل أحد القضاة عن رجل كان له دين على رجل، فلما طالبه باسترداد دينه لم يجد عنده شيئاً سوى قطعة أرض وكّله على قبض كرائها حتى يستوفي دينه[3].

٢ ـ إنكار المدين وامتناعه عن رد ما استلف من أموال

من بين المشاكل المترتبة عن التعامل بالدّين والتي كانت تطفو على سطح المجتمع المغربي الوسيط، إنكار المدين على الدائن أن يكون قد أقرضه أي شيء. وقد وردت في هذا الصدد مجموعة من النوازل نورد منها ما ذكره الونشريسي حول رجل أثبت ديناً على رجل، فأنكر هذا الأخير، فرُفعت قضيتهما إلى قُضاة بلنسية، فأفتى كل من القاضي ابن الحاج والقاضي ابن حمدين بأن يحلف صاحب الدّين على صدق دعواه[4]. ومن جهته، سُئل القاضي أصبغ حول رجل اشتكى غريماً بعدم أداء ما في ذمّته من ديون، فأنكر الغريم ذلك جملة وتفصيلاً[5].

وفي نصّ آخر ورد أن رجلاً ادعى أن له على شخص ديناً بمبلغ مائة دينار، زعم أنه دفعها إليه كسلف، وأنكر ذلك المدعى عليه، فقدم الطرف الأول بيّنة تشهد له بأن له على الطرف الثاني ١٢٠ ديناراً[6].

وثمة نص يجسّد ذروة المراوغة والإنكار من قبل المدين حسبما تبينه النازلة التالية: «وسئل محمد بن عبد الملك الخولاني عن رجل قال لرجل: ألم تسلفني مائة دينار ورددتُها إليك؟ قال: ما رددتَ إليّ شيئاً. فقال الآخر: ما أسلفتني أنت شيئاً»[7].

وغالباً ما كان يصاحب هذا الإنكار من جانب المدين، التغيب عمداً عن حضور مجلس القضاء، أو التهرّب من الاعتراف بما أقرته البيّنة[8].

---

(١) **المعيار**، ج١٠، ص ٢٥٧.

(٢) **م. ن**، ص ٢٣١.

(٣) **م. ن**، ص ٣٢٠.

(٤) ابن الحاج: **نوازل ابن الحاج**، م. س، ص ١٤٨.

(٥) الونشريسي، **المعيار**. . .، م. س، ج١٠، ص ٤٥٠.

(٦) **م. ن**، ص ٤٥١.

(٧) **م. ن**، ص ٣٩٨.

(٨) **م. ن**، ص ٤٥٢.

وهناك حالة امتنع فيها مدينٌ عن أداء ما في ذمّته رغم قدرته على الأداء بفضل ما كان له من ممتلكات، وفضّل بدلاً عن ذلك البقاء في السجن. وفي مثل هذه الحالة، أفتى الفقهاء بأن على القاضي أن يُجبره على أداء ديونه بالتهديد والضرب بعد إطالة مدة السجن، فإن امتنع باع القاضي أملاكه وأدّى من قيمتها لأصحاب الديون.

٣ ـ تحايل ومماطلة المدين وفراره

من بين الوسائل التي كان يلجأ إليها بعض المدينين، التحايل على الدائنين ثم الفرار إلى مكان آخر للابتعاد عن أعين العدالة. في هذا السياق، ورد عند الونشريسي أن رجلاً من أهل قلعة رباح اشترى بالدين داراً وفرناً، وملكهما مدة سنة تقريباً، ثم استدان من الناس ديوناً كثيرة، واطمأن له أصحاب الدّين نظراً لامتلاكه الدار والفرن. فلما حلّ أجل رد الدّين، فرّ إلى المغرب فذهب أصحاب الديون لبيع الدار والفرن لاسترداد ديونهم من البيع، إلا أن عمّ المدين فاجأهم بعقد ينصّ على شرائه الدار والفرن من ابن أخيه قبل انعقاد الدّين، وأنه ليس لهم ـ نتيجة ذلك ـ أي حق في بيع تلك الأملاك[١].

وفي نفس المنحى، وردت نازلة على القاضي عيّاض بمراكش[٢] حول مدين أفلس، فاستظهر بعض غرمائه بعقدٍ يتضمن رهنه لدار سكناه عند الغريم المذكور في دينه قبل إفلاسه، وشهد عنده من ثبت به العقد بتحويل المدين الرهن للغريم المرتهن للدار المذكورة ومشاهدتهم إياها خالية من الساكن والأثاث. وغلق الراهن الدار المرتهنة في دينه ودفع مفتاحها للغريم المرتهن بمحضرهم، فقام سائر الغرماء يزعمون أن المدين لم يزل عنها ولا فارقها، وأنه الآن ساكن، وأن ذلك كله «كان من باب الحيلة لإبطال حقّهم فيها»[٣].

ونعلم من خلال نازلة أن رجلاً اشترى ضيعة من رجل بثمنٍ يؤديه له إلى أجلٍ، فتظاهر المشتري بأنه مصابٌ بخلل عقلي[٤]، وهو زعم يؤكد أن عمليات التحايل على أصحاب الديون كانت حاضرة في مجتمع الغرب الإسلامي الوسيط، وتتخذ أحياناً أشكالاً غريبة تعكس المكر وشتى أشكال التلاعب.

وإلى جانب التحايل، لم يخلُ مجال الديون من مشاكل التسويف والمماطلة التي نهجها بعض الناس تهرباً من دفع ما في ذمّتهم. وقد وردت بهذا الخصوص نازلة تؤكد

---

(١) م. ن، ص ٤٣٤.
(٢) م. ن، ج٦، ص ١٦١.
(٣) م. ن، ص ٤٩٠ ـ ٤٩١.
(٤) م. ن، ص ٧٧.

ذلك، وتدور حول «رجل يشكو غريماً له، فيذكر مطله إياه»[1].

ومن حصيلة ذلك يتضح أن طرق التحايل والمماطلة تنوّعت ما بين تدليس العقود وتزوير الوثائق والتحايل على الأحكام القضائية والادعاء بالإصابة بأمراض عقلية، ناهيك عن التسويف والتأجيل، وكلها أشكال تعبيرية تعكس الخلل الأخلاقي الذي كان ينخر المعاملات في أوساط المجتمع المغربي خلال العصر الوسيط.

٤ ـ غياب المدين

تشير المعطيات النصية المتوافرة إلى أن غياب المدين كان كذلك من المشاكل البارزة التي ارتبطت بالمعاملات بالدّين. وقد حاول فقهاء الغرب الإسلامي في العصر الوسيط مواجهة هذه الظاهرة فحددوا بعض الشروط التي كان على أصحاب الدّين الالتزام بها لاسترجاع ديونهم من المدين الغائب ومنها:

- إثبات صحة الدّين؛
- إثبات غيبة المدين المعني؛
- إثبات ما يملكه المدين الغائب للتصرّف في أملاكه وبيعها؛
- أداء القسم من قبل صاحب الدّين بأنه لم يسترجع دينه.

وكان الحلّ المطبق لدى قضاة الغرب الإسلامي في حالة غياب المدين يتمثّل في بيع ما له من أملاك لقضاء الديون للمطالبين بها[2]، حيث كان القاضي نفسه يتولّى عملية بيع أملاكه[3].

بيد أن بيع أملاك المدين الغائب كان يفجّر أحياناً مشاكل أخرى تتجلّى في إثارة حفيظة الغائبين بدعوى أن البيع قد تمّ بالغبن، وهو ما تؤكده نازلة «عمّن عليه دين وغاب وله دار حاضرة فباعوها عليه في الدّين، وأخذوا ديونهم، ثم قدّم فادعى أن في بيعها غبناً كثيراً»[4].

٥ ـ وفاة المدين

تُعتبر وفاة المدين وجهاً آخر من المشاكل الاجتماعية التي اعترت المجتمع المغربي في العصر الوسيط، إذ إن المتوفى كان يترك وراءه عدداً من المطالبين باسترداد ديونهم. وقد يكون عدد هؤلاء كثيراً أحياناً، وحسبنا أن أحد فقهاء الغرب الإسلامي

---

(١) م. ن، ج١٠، ص ٤٥٠.

(٢) م. ن، ج٥، ص ٢٨١؛ ج١٠، ص ٤٢٨.

(٣) م. ن، ج١٠، ص ١٢٦.

(٤) م. ن، ج٦، ص ٨٢.

سُئل عن «رجل توفي وعليه ديون لأقوام شتّى»[(١)]، كما سُئل فقيه آخر عن «رجل توفي فقام عليه ناس بديون»[(٢)]، وكلها صيغ تعبيرية تعكس كثرة عدد الغرماء وما ينجم عن ذلك من تعميق المشكل.

وحسب المرجعية الإسلامية، فإن أداء الديون على الميت يُعتبر من باب الواجب. ولا غرو فقد كان النبي يُساهم بنفسه في إداء الديون عن بعض المسلمين، وعندما تُوفي، نادى الخليفة أبو بكر الصديق أن «من كان له عند النبي صلّى الله عليه وسلم عدة أو دينٌ فليأتنا»[(٣)]. وهذا ما يفسّر إلحاح فقهاء الغرب الإسلامي على وجوب أداء الديون على الميت من تركته قبل تقسيمها[(٤)].

ومن خلال المادة المتاحة أمكن الوقوف على بعض المشاكل التي كان يتركها الشخص المتوفى قبل أداء ما عليه من ديون. فقد سُئل الفقيه اللّخمي عن رجل اكترى داراً مدّة سنة فمات قبل أن يسكنها أو في بداية السنة، «فهل يحلّ له جمع الكراء الآن أو حتى يقضي الأجل، أو كلما مضى شهر أخذ بحسابه؟ فأجاب الفقيه المذكور بأن الذي تقتضيه المدوّنة أنه يحل له»[(٥)]. ومن جهته سُئل الفقيه المازري عن رجل ترك وصيّة في مرضه الذي توفي منه يقرّ فيها بأن عليه ديناً تجمّع له من كراء منزل لرجل يوجد بالمشرق[(٦)].

وأحياناً لم يكن يظهر ما في ذمّة الميت من ديون حتى انقضاء مدّة طويلة قد تصل إلى خمس سنوات كما توضّح ذلك إحدى النوازل[(٧)].

وكان بيع أملاك المدين المتوفى إحدى الوسائل الناجعة التي اتّبعها القضاة لإرجاع حقوق المطالبين بديونهم. وفي هذا الصدد سُئل أحد الفقهاء عن «وثيقة ضَمِنَ فيها الموثق أن القاضي باع أملاكاً في دين على ميت»[(٨)]. كما سُئل عن «الذي مات عن ابن له صغير قام عليه ناس بديون استغرقت التركة»[(٩)]. وفي نفس المعنى، ورد في نازلة

---

(١) م. ن، ص ٢٤٣.
(٢) م. ن، ج٣، ص ١٦٩.
(٣) **صحيح البخاري**، ج٣، ص ٥٨.
(٤) الونشريسي، **المعيار**.... م. س، ج٦، ص ١٩٩.
(٥) م. ن، ج٨، ص ٢٧٦.
(٦) م. ن، ج١٠، ص ٤٠٩.
(٧) م. ن، ج٥، ص ١٨٥.
(٨) م. ن، ج٩، ص ٥٠١.
(٩) م. ن، ج٣، ص ١٦٩.

أخرى أن رجلاً اشترى سلعة بثمنٍ إلى أجل، لكنه توفي قبل أداء ما عليه من مستحقات، فقام صاحب الدّين يطلب من وارثه ثمن البيع مما خلفه من إرث[1].

غير أن بيع أملاك الميت المدين أثار أحياناً مشاكل معقدة، من ذلك ما ورد عند الونشريسي من أن رجلاً توفي وعليه ديون، فقام أحد غرمائه فأثبت أنه كان يملك داراً ينبغي بيعها لاسترداد دينه. غير أن زوجة المتوفى استظهرت بعقد شرائها لتلك الدار من زوجها أثناء حياته، وأثبتت أن تاريخ العقد كان قبل تاريخ الإستدانة[2].

وفي بعض الحالات، كانت الوصية التي يتركها الميت حول الديون التي في ذمته تحول دون ظهور مشاكل من هذا القبيل. ففي وصية تركتها إحدى النساء ما يفيد إقرارها لبعض من استلفت منهم بأن لهم عليها ديوناً أوصت بأن تؤدى لهم من دون يمين[3]. وتفادياً لتعقيد المشاكل، أفتى لها الفقهاء بأن «إقرار الوصية بما أقرّت من الدّين جائز لمن أقرّت له»[4]. كما أوصى شخص آخر بإرجاع ثلاثين ديناراً كان قد اقترضها من رجل[5].

من جهة أخرى، كان بعض الناس يُوصون قبل سفرهم بأن تُؤدى ديونهم في حالة وفاتهم أثناء السفر، وهو ما يُفهم من نازلة طرحت على فقيهين من فقهاء المغرب وهذا نصها: «ما تقولون في رجل أوصى لرجل عند سفره بثُلث ماله إن توفي، وذلك لسلف أسلفه إيّاه»[6]. وهو نص يسمح بالاستنتاج أن الوصية التي كان يتركها الميت بشأن الديون التي في ذمته كانت تحول دون حدوث تداعيات سلبية في نسيج المعاملات الاجتماعية.

٦ ـ ديون الدولة

طُرحت مسألة استلاف الدولة الأموال من الأغنياء وعلية القوم ومدى جوازها أم لا، فأقرّ الفقهاء بجوازها مبرّرين ذلك من ثلاثة وجوه:

١ ـ أنها تُغني عن المصادرة التي تلجأ إليها الدولة أحياناً عندما تتقلص مداخيل بيت المال؛

٢ ـ أنها تعد اقتداءً بالنموذج النبوي حيث كان الرسول يستلف المال إذا جهَّز جيشاً ولم يكن لديه ما يكفيه لإدارة الحرب؛

---

(١) م. ن، ج١٠، ص ٤٠٣.
(٢) م. ن، ج٦، ص ٢٤٤.
(٣) م. ن، ج٩، ص ٤٠٥.
(٤) م. ن، ص ٣٩٠.
(٥) م. ن، ص ٣٨١.
(٦) م. ن، ص ٢٦٨.

٣ ـ كما أنها جائزة إذا كانت المصلحة العامة تقتضي مثل ذلك الاستلاف.

وبناءً على ذلك، فقد جوّز الفقهاء استقراض الدولة للمال من الأشخاص الأغنياء، لكن إذا لم تكن ثمة حاجة بالإمام الى المال، فلا يجوز عندئذ الاستقراض.

بيد أن المشكل الذي طُرح على المجتمع المغربي الوسيط يكمن في الأشخاص الذين كانوا يأخذون سلفاً من بيت مال المسلمين، وهو ما ورد في إحدى نوازل ابن الحاج عن «رجل له دين على رجل أخذ مالَهُ بيتُ المال بعد موته فقام يطلبه من أمير المسلمين»[١]. وكانت فتاوى الفقهاء تُجمع على أن من كان يستغرق الذمّة من بيت المال، «فما تركه لا حقّ فيه للغرماء» بعد وفاته[٢].

كما أن قرض المال لأعيان الدولة كان يطرح للقارض أحياناً مشكل استرداد ديونه بسبب نفوذهم وسلطتهم داخل المجتمع، وهذا نص يثبت ذلك نسرده كاملاً لأهميته:

«... وسُئل عن رجل من العرب قام على أمير من الأمراء فقال له إن فلاناً من المرابطين لرجل سمّاه كان من أصحابك وإنه كان لي عليه دين وكنتُ شكوته إليك وشكوتُ مطله، وأعلمتك أيها الأمير أنه إنما يعتذر لي بأنه لا شيء عنده إلا ما ينتظره من مثوبة هدية أهداها لك، وأنك قلتَ في ذلك التاريخ بأن له عندك هدية ووعدتني أن أنتصف منها فصبرتُ لمكان وعدك، وقد مات فلان وأنت لم تثبه من هديته، فأنصفني كما وعدتني منها. والأمير يقول إنه أثاب المتوفى على هديته في ذلك التاريخ، وله مدة أربعة أعوام. هل يتعلق بالأمير ضمان بما ذكر هذا العربي إذا ثبت ما ذكر أم لا؟ وإنْ لم يثبت له ما ذكر، هل تتعلّق له يمين على الأمير أيده الله بأنه ما وعده بذلك الوعد على غير خلطة تقدمت بينهما أم لا؟ بيِّن لنا ذلك مأجوراً إن شاء الله تعالى»[٣].

وتجدر الإشارة إلى أن عملية الإقراض أسفرت أحياناً عن بروز بعض المشاكل بين القارض والمقرض له كأن يتعرّض مال هذا الأخير للنهب من طرف القراصنة، أو يلقى حتفه، وفي هذه الحالة فإن القارض يُطالب برأسماله في تركته وليس الربح[٤]؛ كما كان عدم كسب الربح يثير أيضاً مشكلة بين الطرفين[٥].

---

(١) م. ن، ج١٠، ص ٤١٨.
(٢) **نوازل ابن الحاج**، م. س، ص ١٠٣.
(٣) الونشريسي، **المعيار**...، م. س، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.
(٤) م. ن، ج٨، ص ٢٠٦.
(٥) م. ن، ص ٢٠٠.

٧ ـ تسهيلات لإرجاع السلف

نظراً لتعقد مشاكل استرجاع الديون، فقد سعى فقهاء الغرب الإسلامي إلى وضع حلول تساعد على حل الإشكالية بين المتداينين سنحاول عرضها فيما يلي:

إلى جانب ما ذكرناه سابقاً حول بعض الإجراءات الردعية كإمكانية بيع أملاك المدين الغائب أو التصرّف في تركة المدين الميت لاسترداد حق الغرماء منها، نجد مجموعة أخرى من الإجراءات المرنة التي تمت أو أفتى بها الفقهاء لتسهيل أداء الديون كجواز أداء الدّين ولو بغير العملة التي تم بها السلف[(١)]. وفي هذا الصدد يُمكن إيراد نصّين تاريخيين يُثبتان هذه الحالة:

ففي ترجمة لأحد التابعين الذين استوطنوا القيروان ويُدعى أبو سعيد المقبري (ت سنة ١٠٠ هـ) أنه استلف بإفريقية ديناراً جرجيرياً من رجل، على أن يُرجع له ديناراً منقوشاً بمصر[(٢)].

وفي نفس الاتجاه، أفتى أحد الفقهاء لرجل كان قد استدان مالاً من سكة ابن جهور في إشبيلية، فانقطعت السكة بعد استيلاء بني عباد على المدينة وسكّهم عملة جديدة هي العملة العبادية، ، فكان نصّ الفتوى أن «يُرجع في ذلك إلى قيمة السكة المقطوعة من الذهب، ويأخذ صاحب الدّين القيمة من الذهب»[(٣)].

وكانت المعاوضة أيضاً من الأساليب المتبعة لتسهيل أداء الديون كأن يعوّض المدين مبلغ الديون التي عليه بإعطائه داره أو ضيعته لصاحب الدّين بدل المال[(٤)]. كما عُرفت كذلك طريقة اقتطاع قسط من مجموع المبلغ الكامل للدّين الذي في الذمة كأن يشتري رجل خياط سلعة إلى أجل، ويردّها عن طريق خياطة ثياب يدفعه إليه صاحب الدّين ويقطع الأجر من ثمنها حتى يستوفيه كاملاً؛ أو يشتري رجل أغناماً من رجل آخر إلى أجل فيقبض الثمن من غلة الأغنام عاماً بعد عام[(٥)]. كما أفتى الفقهاء بإمكانية استرداد الدّين ذهباً عوض الدنانير؛ فقد سُئل ابن رشد من مراكش عن «رجل كانت له دنانير في ذمّة رجل، فقضاه وزنها حلي وذهب»[(٦)]. كما كان بإمكان المقرض استرداد

---

(١) م. ن، ج٦، ص ١٣٦.
(٢) المالكي، **رياض النفوس**، م. س، ج١، ص ١٢٤.
(٣) الونشريسي، **المعيار**. . . ، م. س، ج٦، ص ١٦٣.
(٤) م. ن، ص ٩٦ ـ ٢٣٢ ـ ٢٣٣.
(٥) م. ن، ص ١٢٤ ـ ١٩١.
(٦) م. ن، ص ١٩٣.

القرض الذي أقرض فضة ذهباً، أو استرداد الذهب فضة[١]. وبالمثل وُجدت ضمن التسهيلات لأداء الديون إمكانية قبول سلعة رهناً مقابل تأجيل دفع الدّين، وهو ما كان يقع في بعض الحالات[٢].

بيد أن هذه التسهيلات كانت تصطدم أحياناً بمشكل ارتفاع الصرف عند رغبة المدين في تسديد ديونه[٣]، أو جشع الدائن الذي يريد استرداد الدّين من المدين عن طريق شراء أملاكه بثمنٍ بخس ينقص عن سعر تلك الأملاك التي اقترضها المدين[٤]. وأحياناً كانت الظروف الطبيعية تلعب ضد تيار التسوية بين المتداينين، إذ ورد في نازلة أن شخصاً «داين رجلاً على أن يعطيه دينه من عصير كرمه فأخلف عصير كرمه وتأخر»[٥].

وتسمح المعطيات التي استندت إليها الدراسة باستنتاج الملاحظات التالية:

١ ـ لم تكن مسألة التعامل بالدّين والسلف تقوم على بنية مؤسساتية شبيهة بنظام المصارف أو القروض أو مؤسسات مالية من هذا القبيل، رغم ورود مصطلح "صيارفة" في المصادر التي تمّ الاطلاع عليها. والراجح أن اهتمام الصيارفة انصبّ على استبدال العملات واستغلال اختلاف حالات الصرف من بلدٍ لآخر لتحقيق أرباح مبنية على الغش والتزوير والربا، وليس الدعم المالي القائم على توفير القروض للراغبين في إنشاء مقاولات تجارية[٦]. لذلك يُمكن القول إن التعامل بالدّين والسلف ظل شأناً فردياً وليس مؤسّساتياً، يتمّ بين الأفراد أكثر مما يتم بين هؤلاء والمؤسسات المالية.

٢ ـ لم تكن الدولة تتدخل في مسألة الدّين والسلف بهدف وضع نظام قانوني خاص بإدارة المصارف، بل كانت تكتفي بتوظيف سلطتها القضائية في حالة لجوء أحد طرفي النزاع إلى قضائها طبقاً لما تنص عليه تعاليم المذهب المالكي. وكانت المؤسسات الفقهية المستقلة عن السلطة أحياناً تتدخل لفك النزاعات عبر النوازل المرفوعة إليها.

٣ ـ نتيجة لذلك فقد كان مجتمع الغرب الإسلامي يعرف مشاكل معقدة ترتبت عن التعامل بالدّين، مما أثر سلباً على بعض العلاقات الاجتماعية.

٤ ـ رغم وجود مشاكل نتجت عن التراكم المستمر لكل أشكال المعاملات بالدّين، فإن هذه المعاملات ساهمت من ناحية أخرى في تخفيف الأعباء الاقتصادية عن

---

(١) م. ن، ج٨، ص ٢٠١.
(٢) م. ن، ج١٠، ص ٤٦٧، ٤١٧.
(٣) م. ن، ج٦، ص ١٩٥.
(٤) م. ن، ج٩، ص ٣٧.
(٥) م. ن، ج١٠، ص ٤٤٣.
(٦) ابن عبدون، م. س، ص ٥٨.

بعض الأفراد، والتخفيف من أزماتهم الاقتصادية الطارئة أو البنيوية. كما ساهمت عمليات الإقراض في تدبير الشأن التجاري والمقاولات التي لم تكن لتنجح لولا توظيف رؤوس أموال بعض الأثرياء والمتنفذين في المجتمع المغربي.

من حصاد هذه الدراسة، يتضح أن الدّين والسلف شكّلا مشهداً مألوفاً من مشاهد الحياة اليومية في مجتمع الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، وتبيّن أن مجموعة من الإكراهات السوسيو - اقتصادية كانت وراء تجذره في نسيج الحياة الاجتماعية. وقد تم الكشف استناداً إلى مجموعة من المؤشرات والمعطيات النصّية عن مختلف الأساليب المتبعة في التعامل بالدّين كالدّين المنجم (المقسَّط)، والدّين بواسطة الصك، والدّين الربوي.

وفي الوقت نفسه، كشفت الدراسة عن نماذج تطبيقية من عمليات السلف، كالسلف العائلي الذي كان يتم داخل منظومة الأسرة الواحدة، والسلف الذي كان يتم بين فئات المجتمع وخاصة التجار، وهو النوع الذي كان فيه لليهود اليد الطولى، ناهيك عن السلف من بيت مال الدولة.

وقد ترتب عن التعامل بالدّين مجموعة من المشاكل المتشابكة كعجز المدين عن رد ما في ذمته من ديون، ومن ثم امتناعه عن الأداء، أو التجائه إلى أساليب المناورة والمماطلة والتحايل، مما كان يستلزم اتباع أساليب ردعية من جانب السلطة القضائية، على الرغم من أن أعراف المجتمع المغربي ابتكرت طرقاً لتسهيل رد الديون إلى أصحابها، وتصفية ترسبات مشاكلها، والحيلولة دون وقوع النزاعات.

ومن المفيد الإشارة في خاتمة هذا البحث إلى أن مسألة السلف والدّين قد تركت وقعاً نفسياً وسلوكياً مزدوجاً داخل مجتمع الغرب الإسلامي الوسيط. فبقدر ما تركت علاقات تضامنية بين أفراد المجتمع، وساهمت في حل مشكل الفقر وعجز البعض عن مواجهة تكاليف المعيشة بسبب ضعف الدخل، أو نتيجة أزمات اقتصادية طارئة وغير متوقعة، بقدر ما كرّست أيضاً سلوكات مشينة أفضت إلى توترات اجتماعية ونزاعات كانت تعصف أحياناً حتى بوحدة العائلة الواحدة، وتنتهي بالزج بالمدين في السجن. ونعتقد أن موضوع العقوبات المترتبة عن الديون، موضوع طريف يستحق البحث والمتابعة.

ـ ٣ ـ

اللغة الأمازيغية في المغرب الأقصى خلال العصر الوسيط

لا تزال دراسة اللغات تشكّل قطاعاً من القطاعات المهمَّشة في حقل الدراسات التاريخية باعتبارها تندرج في الفضاء الأدبي[١]، بينما هي في الواقع إشكالية تاريخية أيضاً لأنها شكّلت وسيلة للتعبير عن المخزون الحضاري المكتوب والمنطوق؛ كما جسَّدت في الوقت ذاته أداة للتواصل بين أفراد مجتمع الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، ولغة التداول السائدة في كافة مناحي الحياة اليومية لساكنته.

وتزداد دائرة التهميش على الخصوص بالنسبة للغة الأمازيغية. فباستثناء عدد قليل من الأبحاث التي تصدت لمعالجة مسألة التعريب في بلاد المغرب الأقصى[٢]، يصطدم الباحث بشحّ المادة الإخبارية وقلة الدراسات التاريخية في هذا الحقل. ويُعزى ذلك في تقديري إلى عوامل يتعلّق بعضها بطبيعة اللغة الأمازيغية نفسها، بينما يتعلّق البعض الآخر بالمحيط السياسي والاجتماعي الذي تطورت فيه. وعموماً يُمكن تفسير هذا التهميش من خلال ثلاث مقاربات:

---

(١) من بين الدراسات الأدبية التي انصبت على الجانب اللغوي نذكر: ميلود التوري، **الحركة اللغوية بالمغرب الأقصى بين الفتح الإسلامي والغزو الكولونيالي: أ ـ تفاعل الألسن**، مطبعة أنفوبرايت، ٢٠٠١. وكذلك: «اللهجات العامية بالغرب الإسلامي الوسيط»، أطروحة دكتوراه دولة في جامعة كاليفورنيا، الولايات المتحدة، ١٩٧٨.

(٢) انظر: محمد حسن، «الأصول التاريخية للتعريب في المغرب العربي»، مجلة **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٧٢، فبراير ١٩٨٥، ص ٦٣ ـ ٧٨.

- Chaker, S., «Données sur la langue Bérbère a travers les textes anciens», *Revue de l'Occident Musulman et de la Mediterranée*, N° 31, 1981.

- Camps, Ga., «Comment la Berberie est devenue le Maghreb arabe», *Revue de l'Occident Musulman et de la Mediterranée*, N° 35, 1983, pp. 15-19.

١ ـ تتمثل **الأولى** في ما يمكن أن نسميه بـ "استراتيجية الإقصاء". ذلك أن الأمازيغية شكلت لغة "المغلوب"، مقابل لغة "الغالب" وهي اللغة العربية التي فرضتها القوى العربية المنتصرة منذ بداية فتحها لبلاد المغرب الأقصى سنة ٦٢هـ/ ٦٨٢م، وجعلتها لغة رسمية، وأداة للتعبير عن نمطها الحضاري. ولتحقيق هذا الغرض، تجنّدت نخبة من العلماء لإعطائها المبرّر الشرعي كما تُثبت ذلك بعض النوازل والفتاوى[١]، مما أسفر عن إقصاء الأمازيغية كشكل من أشكال المنتوج المكتوب على الأقل.

٢ ـ أما المقاربة **الثانية** فتتمثل في هيمنة النمط الشفهي على التراث الأمازيغي نفسه إذا ما قُورن بالإنتاج المكتوب، خاصةً بعد الفتح العربي للمغرب الأقصى، وما تمخّض عنه من فراغ إنتاجي زاد اتساعاً أمام غزارة المنتوج الثقافي العربي المكتوب. فاللغة الأمازيغية لم تتعدَ على مستوى شكل الكتابة ما عرفته من تطوّر خلال المراحل الأولى من نشأتها، الأمر الذي يُفسّر شحّ النصوص التي وصلتنا منها، واقتصارها على النقوش المكتوبة التي وردت أحياناً مع إحدى اللغتين الفينيقية أو اللاتينية[٢].

٣ ـ بينما تتجلّى المقاربة **الثالثة** في المحيط السوسيو ـ ثقافي الذي تطوّرت فيه الأمازيغية كلغة للتداول. فإذا ما ذهبنا مع تحليل الحسن الوزان ـ وهو مؤرِّخ فطن إلى علاقة الجغرافيا بالتاريخ فركّز على المعطى البيئي ـ، يُمكن الاستناد إلى المقولة السوسيولوجية المتمثّلة في البداوة والأمية اللتين وجدتا الأرضية الملائمة في الوسط الأمازيغي. فالمؤرِّخ المنوّه به يقرّ بأن الأهالي الأمازيغيين عرفوا الكتابة الليبية ـ البربرية القديمة قبل أن يتحوّلوا إلى استعمال الحروف اللاتينية بعد الاحتلال الروماني للمغرب الأقصى، وإنْ كانت معظم الخطوط الأمازيغية المكتوبة على الآثار المعمارية التي خلّفوها مكتوبة بالحروف اللاتينية حسب قوله[٣]. كما يُلاحظ المؤرِّخ نفسه أن حالة البداوة والأمية المهيمنتين في الوسط الأمازيغي حالتا دون وجود إنتاج ثقافي أمازيغي مكتوب، يمكِّن من نفض الغبار عن هذه اللغة[٤].

---

(١) سُئل ابن رشد في إحدى النوازل: «عمّن قال لا يحتاج إلى لسان العرب هل يلزمه شيء أم لا؟». فردّ ابن رشد في جوابه: «إنه جاهل وعليه التوبة وإنه لا يصحّ شيء من أمور الديانة والإسلام إلا بلسان العرب». انظر: «نوازل ابن رشد» (مخطوط في الخزانة العامة بالرباط، رقم ك ٧٣١)، ص ٣٢٣. وقد سعى بعض الكتاب العرب إلى اشتقاق أسماء القبائل البربرية من أفعال عربية فزعموا أن هوارة من تهور، وأن سبتة من سبت. . . إلخ.

(٢) محمد حسن، **الأصول التاريخية**. . .، م. س، ص ١١٥.

(٣) الحسن الوزّان، **وصف إفريقيا**، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، الرباط، الشركة المغربية لدور النشر المتحدة، ١٩٨٠، ج١، ص ٥٧.

(٤) نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.

ومهما كان الأمر، فسنحاول في هذا البحث تتبع مدى انتشار الأمازيغية ليس كلغة للتخاطب والتداول بين أفراد المجتمع المغربي في العصر الوسيط فحسب، بل أيضاً كأساليب وصيغ اعتمدت في الدعوات الإصلاحية ومناهضة الدول التي حكمت المغرب الأقصى في العصر الوسيط، مع محاولة الوقوف على خريطة توزيع اللهجات الأمازيغية المتعددة داخل المجال المغربي، مركّزين دراستنا على فترة زمنية تمتد من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي إلى نهاية حكم الموحدين سنة ٦٦٨هـ.

I ـ اللغة الأمازيغية كلغة للتواصل في مجتمع المغرب الوسيط

جسّدت الأمازيغية رغم تعدد لهجاتها اللغة "الأم" لساكنة مغرب العصر الوسيط. وقد سُمِّيت كذلك نسبةً إلى شعب الأمازيغ، وهم بربر المغرب الأقصى الذين أطلقوا على أنفسهم هذا الاسم الذي يعني "الرجل الحرّ"، وعُرفت في المصادر باسم "أول أمزيغ" ومعناه الكلام النبيل[(١)]، وكذلك باسم "تامزيغت" أو الشلحة[(٢)]، بينما عُرفت في كتب المناقب باسم اللسان الغربي أو العجمي[(٣)]، في حين أشير إليها في معظم المصادر العربية باسم "اللسان البربري"[(٤)]. وقد وصفها ابن خلدون بقوله: «ولغتهم من الرطانة الأعجمية متميِّزة بنوعها»[(٥)]. أما عن سبب تسميتها بـ "البربرية"، فقد زعم نفس المؤرخ أن أفريقش بن قيس لمّا سمع رطانة أهالي المغرب وصفهم بالبربر، فسميت لغتهم بذلك بربرية؛ ويضيف في موضع آخر بأن حرف "الكاف" أكثر ما يجيء في هذه اللغة[(٦)]. ورغم ضراوة المقاومة التي ووجهت بها السلطة العربية من طرف البربر بعيد الفتح الإسلامي تحت مظلة المذهب الخارجي، فإن هؤلاء لم يناهضوا اللغة العربية رغم كونها لغة الغالب، بل أقبلوا على تعلّمها باعتبارها لغة القرآن والشريعة الإسلامية[(٧)].

---

(١) م. ن، ص ٣٣.

(٢) مارمول، **إفريقيا**، الترجمة العربية، الرباط، المعارف الجديدة/ دار نشر المعرفة، ١٩٨٤، ج١، ص ١١٦.

(٣) التميمي، **كتاب المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد**، تحقيق محمد الشريف، منشورات كلية الآداب بتطوان، ٢٠٠٢، سلسلة الأطاريح الجامعية ٤، ج٢، ص ٣٦.

(٤) انظر على سبيل المثال: ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق محمد عبد اللّه عنان، القاهرة، ١٩٧٤، ج٢، ص ٢٨٣.

(٥) **كتاب العبر**، تحقيق خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، ١٩٨١، ج٦، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٦) **المقدمة**، تحقيق عبد الواحد وافي، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٥٢، ج١، ص ٢٦٠.

(٧) محمد حسن، **الأصول التاريخية**. . .، م. س، ص ١١٦.

ويبدو أن الامتزاج الذي حصل بين العرب والأمازيغ عبر العصور، جعل بعض المفردات العربية تدخل إلى اللغة الأمازيغية كما تؤكد ذلك شهادة الحسن الوزان الذي أمدنا إلى جانب ذلك برأي مهمّ يشير فيه إلى أن البعض حاول تفسير دخول المفردات العربية إلى الأمازيغية بصحة وجهة النظر التي تنحو إلى إثبات الأصل اليمني للشعب الأمازيغي[1]، وهو رأي سبق أن ناقشناه في دراسة سابقة[2].

لكن مع إقرارنا بأن الفتح العربي أحدث انقلاباً في المسار اللغوي، وأسفر عن إقبال الزعامات البربرية على تعلّم اللغة العربية، فإن الأمازيغية احتفظت بوزنها وثقلها داخل الكيان الاجتماعي المغربي، خاصة وأن انتشار العربية في أوساط العامة سار بإيقاع بطيء[3]، وبقيت هذه اللغة تقتصر على القضايا الدينية والأدبية والمراسلات وسك العملة[4]. كما ظل انتشارها محصوراً في المدن دون البوادي[5]، وإنْ كان بعض الباحثين يُخالفنا الرأي، ذاهباً إلى القول إن الأرياف كانت مجالاً للتعريب كذلك[6]. لكن إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية التطور التاريخي، يبدو أن المدن كانت مركز استقطاب العرب في بداية الفتوحات، ومن ثم فمن البديهي أن تجتاح موجة التعريب المجال الحضري أولاً قبل الأرياف، بل إن الحواضر الكبرى نفسها استمرت في التمسك بالأمازيغية لغة للتداول[7]. وفي هذا الصدد، يرى الباحث نفسه أنها استمرت

---

(١) **وصف إفريقيا**، م. س، ج١، ص ٣٣.

(٢) انظر: إبراهيم القادري بوتشيش، مباحث في **التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨، ص ١٢ ـ ١٥.

(٣) Deverden, G., *Marrakech dès origines à 1912*, Rabat, 1959, Tom 1, p. 30.

(٤) ظلت المسكوكات المرابطية والموحدية والمرينية تُكتب بالحروف العربية مثل العملة المرابطية التي كتب فيها: «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، وتحت ذلك «أمير المسلمين يوسف بن تاشفين»، وكتب في الدائرة: «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين». انظر ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، تحقيق عبد الوهاب بنمنصور، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧٣، ص ١٣٧ ـ ١٣٨. كما ورد في بعض النقوش الموحدية: «الله ربنا ـ محمد رسولنا ـ القرآن إمامنا ـ القرآن حجة الله». انظر شعبان عبد الرحيم، «المسكوكات الموحدية في تاريخ المغرب الوسيط»، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، خزانة كلية الآداب بالرباط، ١٩٩٥، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

(٥) Terrasse, H., *Histoire du Maroc dès origines à l'établissement du protectorat*, Casablanca, 1946, T. 1, p. 203.

(٦) محمد حسن، **الأصول التاريخية**...، م. س، ص ١٢٨.

(٧) يذكر الحسن الوزان أن «اللغة المستعملة في مراكش هي البربرية». انظر: **وصف إفريقيا**، م. س، ص ٣٤.

سائدة داخل المنازل، واستطاعت المرأة البربرية أن تحافظ أكثر من الرجل على لغتها بحكم قلة اتصالها بالعالم الخارجي[١].

ورغم الجهود التي بذلها الأدارسة من أجل نشر اللغة العربية وتعميمها في أوساط المغاربة[٢]، فإن هذه المحاولة لم تفلح في إقصاء الأمازيغية من التداول في أوساط عامة الناس، ولم تنتشر العربية سوى بشكل محدود في أوساط العلماء[٣]. ومما يعزّز هذا الرأي قيام المتنبئ حاميم بابتداع "قرآن" بالأمازيغية زعم أنه أُوحي إليه به[٤]. وهذه الخطوة في حد ذاتها تنهض دليلاً على أن هذا المتنبئ فطن إلى أن مشروعه لا يمكن أن ينجح في قبيلة غمارة التي احتضنت حركة نبوّته في شمال المغرب الأقصى، إلا باستعمال اللغة الأمازيغية التي كانت متجذرة فيها.

نفس الشيء يقال عن إمارة برغواطة[*] التي شرّع زعماؤها ما شرّعوه من بدعٍ وخاطبوا رعاياهم وأنصارهم بالأمازيغية أيضاً[٥]. بل إن أحد الخلفاء الأمويين في الأندلس، وهو الحكم المستنصر، استعان بمترجم يُدعى عيسى بن داود المسطاسي للتفاهم مع مبعوث كان قد أرسله إليه أحد الأمراء البرغواطيين سنة ٣٥٢هـ/ ٩٦٣م[٦].

ورغم انضمام الأندلس إلى حظيرة الدولة المغربية في عصر المرابطين، وما تمخّض عن هذا الانضمام من تغلغل للنفوذ العربي داخل النسيج الاجتماعي المغربي بسبب هجرة كبار علماء الأندلس العرب نحو مراكش وفاس ومختلف الحواضر المغربية، فإن "الغزو" الثقافي الأندلسي لم يفلح في إقصاء اللغة الأمازيغية، وحسبنا أن الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين (٤٥٢ ـ ٥٠٠هـ/ ١٠٦٠ ـ ١١٠٦م)، لم يكن هو نفسه يعرف اللغة العربية، ولم يكن يتحدّث سوى اللغة الأمازيغية، بدليل أنه عندما أرسل إليه أمير إشبيلية المعتمد بن عباد رسالة الاستغاثة لإنقاذ الأندلس من التحرّشات المسيحية ـ وكانت مكتوبة باللغة العربية ـ اضطر أحد أفراد حاشيته إلى أن يترجمها له

---

(١) محمد حسن، **الأصول التاريخية...**، م. س، ص ١١٥.

(٢) حسين مؤنس، **معالم من تاريخ المغرب والأندلس**، القاهرة، ١٩٨٠، دار ومطابع المستقبل بالفجالة بالقاهرة/ صفية زغلول بالإسكندرية، ص ١٥٧.

(٣) Gautier: *le Passé de l'Afrique du Nord: les siècles obscurs*. Paris, Payot, p. 394.

(٤) ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، م. س، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(*) قامت في غرب المغرب الأقصى بمنطقة تامسنا في المنطقة المعروفة حالياً بسهل الشاوية ودكالة.

(٥) البكري، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، نشره دي سيلان، الجزائر، ١٩١١، ص ١٤٠.

(٦) م. ن، ص ١٣٥؛ ابن عذاري، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق بروفنسال وكولان، بيروت، ١٩٨٠، ج١، ص ٢٢٣.

«باللسان البربري»[1]. بل من المحتمل أن تكون الأمازيغية هي التي "غزت" الأندلس عندما انتقلت مع موجة الهجرات البربرية نحوها، فأصبحت سائدة هناك في بعض الأوساط الرسمية والشعبية على السواء. ينهض دليلاً على ذلك ما ذكره ابن الخطيب في ترجمة الوزير سماجه، أحد وزراء عبد الله بن بلقين أمير غرناطة، حين نعته بأنه كان يتحدث «باللسان البربري مع عبيده»[2]، ناهيك عن الأزجال الأندلسية التي دخلتها المفردات البربرية كما سنذكر فيما بعد.

أما في المغرب الأقصى، فكانت الأمازيغية واسعة الانتشار. ولا غرو فإن سكان مراكش ظلوا يتحدثون بها إلى أواخر القرن السادس عشر الميلادي، كما تُثبت ذلك شهادة مارمول المتوفى سنة ١٥٩٩م[3]. وفي نفس السياق أشار ابن الخطيب إلى تداولها بين أهالي أزمور[4]. ويستشف من نازلة وردت عند الونشريسي أن بعض سكان الحواضر كانوا يستعملون اللغة الأمازيغية في مجال العبادات والابتهالات خلال أداء الصلاة، إذ ورد فيها أن أحد الناس سأل «عمّن لا يعرف العربية، هل له أن يدعو بالبربرية في صلاته أم لا؟ فأجاب (الونشريسي) بأن قال: نعم الله أعلم بكل لغة»[5].

ومن البديهي أن تكون الأمازيغية أكثر انتشاراً في البوادي والجبال. فإذا استثنينا بعض الشخصيات من ساكنة هذه المجالات والتي كانت تنتمي للنخب السياسية أو المثقفة مثل ابن تومرت الذي عُرف بإتقانه اللغتين العربية والأمازيغية[6]، فإن تداول هذه الأخيرة في الجبال والأرياف مسألة لا يرقى إليها الشك. فقد أسلفنا القول إن مناطق جبال الريف التي كانت تقطنها قبائل غمارة المعروفة بكثافتها السكانية، إضافةً إلى سكان سهل برغواطة، كانوا لا يتحدثون سوى الأمازيغية. ونعتقد أن نفس الحالة سادت في بوادي وجبال الأطلس بدليل أن المتصوف الشهير أبو يعزى بسبب عدم إلمامه باللغة العربية، كان يستعمل لغته الأمازيغية أثناء دعواته وابتهالاته إلى الله[7]، بل اضطر في

---

(١) الناصري، **كتاب الاستقصا لدول المغرب الأقصى**، الدار البيضاء، دار الكتاب، ١٩٥٤، ج٢، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٢) **الإحاطة**، م. س، ج٢، ص ٢٨٣.

(٣) مارمول، **إفريقيا**، الترجمة العربية لمحمد حجي، الرباط، ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩، ج٢، ص ٥٧.

(٤) **معيار الاختيار**، تحقيق محمد كمال شبانة، المحمدية، فضالة (د. ت)، ص ٥٩.

(٥) الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، تحقيق مجموعة من الباحثين، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١، ج١، ص ١٨٦.

(٦) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت (د. ت)، ج٥، ص ٤٦.

(٧) التميمي، **المستفاد...**، م. س، ص ٣٣، ٣٦.

حواره مع أحد الفقهاء إلى مترجم باللسان العربي حتى يستوعب خطابه[1]. ويُفهم من خلال المصادر أن تعامله مع مريديه كان يتم باللغة الأمازيغية أيضاً[2]. وقد نقل الغبريني عنه نصاً أمازيغياً أثنى به على قطب المتصوفة أبي مدين شعيب الغوث، دفين مدينة تلمسان[3].

وفي نص أورده ابن الزيات، في سياق حديثه عن المتصوف أبي ملجوط الهزميري، أنه «قام وتكلم على المصامدة بلسانهم»[4]، مما يكشف عن سيادة اللهجة المصمودية في هذا المجال الجغرافي، وهو ما يعضده نص آخر ورد عند المراكشي يصف فيه طريقة كانت نساء تينمل بجبال الأطلس المغربية ينهجنها للتعبير عن تأييدهن للمهدي بن تومرت، إذ كن يصدحن بالزغاريد ويضربن على الدفوف ويهتفن باللسان الأمازيغي للتعبير عن صدق دعوة زعيمهم المذكور[5]. كما أن قراءة كتب ومؤلَّفات ابن تومرت في المجتمع الموحدي كانت تتم أيضاً باللغة الأمازيغية[6]. ولم تخلُ بعض المؤلَّفات العربية ذاتها من استعمال ألفاظ أمازيغية تُعتبر دخيلة على اللغة العربية، إلا أنها كانت شائعة الاستعمال في الحياة اليومية. ولا غرو، فقد أورد البيدق في كتابه **أخبار المهدي بن تومرت وبداية الموحدين** مجموعة من المصطلحات البربرية مثل "أسراك" الذي يعني مربط الخيل، و"إيمين تكمي" الذي يشير إلى معنى باب المنزل... وغيرها من المصطلحات البربرية[7].

من جهة أخرى، يمكن للباحث أن يستنتج من خلال الأسماء الشخصية المتداولة في مجتمع مغرب العصر الوسيط مدى ارتباط هذا المجتمع باللغة الأمازيغية. فقد ذكرت بعض المصادر أن الزعيم الموحدي المهدي بن تومرت شرح لبعض من سأله عن سبب تسمية والده باسم "تومرت" وما يحمله من معنى، بأن أمه سعدت به عند

---

(١) ابن الزيات، **كتاب التشوف**، تحقيق أحمد التوفيق، الدار البيضاء ١٩٨٤، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ص ٢١٨.

(٢) التميمي، **المستفاد**...، م. س، ص ٣٧.

(٣) **عنوان الدراية**، تحقيق عادل نويهض، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط٢: ١٩٧٩، ص ٢٣. وهذا هو النص الأمازيغي: «إيشار أمان أندلسي».

(٤) ابن الزيات، **التشوف**، م. س، ص ٤٠١.

(٥) المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق محمد العربي العلمي ومحمد سعيد العريان، الدار البيضاء، دار الكتاب، ط٧: ١٩٧٨، ص ٤١٦.

(٦) **م. ن**، ص ٤٨٥.

(٧) قام الباحث ميلود التوري بجمع هذه الألفاظ الأمازيغية الواردة في كتاب البيدق، انظر: **الحركة اللغوية**...، م. س، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

ولادته فخاطبته بالأمازيغية: «ياك ياك تومرت» بمعنى «صار فرحاً وسروراً»، ومنذئذ غلب عليه اسم "تومرت"[1]. كما أن ابن تومرت نفسه كان يدعى "أسافو" وهو اسم أمازيغي معناه الضياء[2].

وبالرجوع إلى كتاب **التشوف**، يُلاحظ الباحث ورود العديد من الأسماء الأمازيغية للأشخاص الذين ترجم لهم، كما يلاحظ أن معظمهم كان ينتمي إلى مجال البادية[3]. ولا يخامرنا شك في أن دراسة الأعلام والمواقع والمدن الواردة في مختلف المصادر المتاحة إلى جانب أسماء النباتات والأشجار تفصح عن استمرارية اللغة الأمازيغية في أوساط مجتمع المغرب الوسيط.

على صعيد آخر، تنبث في ثنايا بعض المصادر نصوص أوردها مؤلّفوها بصيغتها الأمازيغية. فقد أورد البكري[4] مجموعة من المصطلحات الأمازيغية في روايته حول إمارة برغواطة مثل: "ابسمن ياكش"، ومعناه بسم الله، و"مفر ياكش" ومعناه الكبير الله، وغيرها من التعبيرات الأمازيغية. كما تفرّد البيدق[5] بذكر نص بالأمازيغية في سياق حديثه عن الخليفة الموحدي عبد المومن بن علي (٥٤١ ـ ٥٥٨هـ/١١٤٦ ـ ١١٦٢م)، وهو يخاطب قبيلة هرغة بقوله: «مازكغ ورانغ تقيسم نغ يوشك والدّي كرا نغيدون يسنلكمّن»، وهو نص يشير معناه بالعربية إلى لوم الخليفة المذكور لهذه القبيلة التي صنعت طعاماً بعد وفاة زعيمها ابن تومرت ولم تُشركه في نصيبها.

وحسب نفس المؤرّخ الذي لا نشك في أنه كان يتحدث لهجة من اللهجات الأمازيغية إلى جانب اللغة العربية البسيطة، فإن جباة الضرائب في أواخر العصر المرابطي كانوا يتحدثون بالأمازيغية. تنهض دليلاً على ذلك رواية ذكر فيها أنه عندما أراد ابن تومرت وجماعة من أنصاره اجتياز نهر أم الربيع، اعترضهم جباة الضرائب وخاطبوهم بالأمازيغية طالبين منهم أداء مكس مقابل المرور، فأجابهم ابن تومرت باللهجة الأمازيغية بقوله: «آو مورن ملولنين إن سوس آداون نلك»، ومعناه بالعربية:

---

(١) البيدق، **المقتبس من كتاب الأنساب**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧١، ص ٢٧.

(٢) ابن خلدون، **كتاب العبر...**، م. س، ج٦، ص ٣٠١.

(٣) انظر التراجم الآتية على سبيل المثال: رقم ٢٣، ٣٧، ٦١، ١٠١، ١٣٦، ١٨٠، ٧٧، ٩٠، ٢١٣، ٢١٠، ٢١٧، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥٣.

(٤) **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، م. س، ص ١٣٩، ١٤٠.

(٥) **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧١، ص ٢١.

«إنما السبيل للمسلمين وأنتم تقطعونها، وهذا غير جائز في الشرع»[١].

بيد أن ما يدعو إلى الاستغراب وطرح أسئلة الاستفهام في هذه الرواية، ما ورد في تتمتها من أن رفاق المهدي بن تومرت لم يكونوا على علم بأن زعيمهم كان يعرف الأمازيغية حق المعرفة حتى تحدث مع جباة الضرائب عند وصول الوفد إلى نهر أم الربيع. فهل معنى ذلك أن المناطق الأخرى التي مرّ بها مهدي الموحدين قبل وصوله إلى هذه المنطقة لم تكن فيها الأمازيغية لغة تخاطب، أم أن التواصل اللغوي بين الشيخ - ابن تومرت - وتلامذته كان يتم باللغة العربية فقط؟ أم أن الظروف لم تتح له إبراز ملكاته في اللغة الأمازيغية حتى أتاحتها له عندما تحدث بها مع جباة الضرائب؟ أم أن هناك لهجات أمازيغية أخرى كان يتمّ بها التداول في الجهات والمناطق التي مرّ فيها ولم يكن يعرف التحدّث بها؟ وفي هذه الحالة كيف كان ابن تومرت يمرّر خطاباته الدعائية، باللغة العربية أم بلهجات أخرى؟

ثمة ما يشير إلى وجود لهجات أمازيغية متنوّعة في الوسط الاجتماعي لمغرب العصر الوسيط، ولكن المصادر لا تعطينا للأسف سوى معلومات هزيلة بما في ذلك ابن خلدون نفسه، الذي تحدث عن اللغة البربرية في صيغة المفرد وليس في صيغة الجمع، مما يتعذّر معه استخراج كافة اللهجات التي تتفرّع عن هذه اللغة.

بيد أنه يمكن استناداً إلى مجموعة من المؤشّرات النصّية والإيماءات العابرة أن نستشف بعض الخطوط العامة لخريطة توزُّع اللّغات واللّهجات. فحسب مارمول الذي عاش في نهاية العصور الوسطى، يُستنتج بأن مناطق التجمعات البربرية القريبة من التجمعات العربية، أي كل المناطق التي كانت تشكل خط تماس بين العرب والبربر، كانت تتحدث بلهجة أمازيغية ممزوجة بكثير من المصطلحات العربية، وربما يقصد بذلك اللهجة الزناتية[٢]. أما سكان غمارة وكل البربر المستقرّين بين الأطلس الكبير والمحيط الأطلسي، فيذكر أنهم كانوا يتحدثون لغة عربية فاسدة، ويحتمل أن تكون لهجة بربرية في الأصل، ولكنها تأثرت بالعربية نتيجة هجرات القبائل العربية في العصر الموحدي ثم المريني وما نجم عن ذلك من تعريب في أوساط البربر.

لكن إقحام مارمول لمنطقة غمارة ضمن المناطق التي تتحدّث لغة عربية "فاسدة" أمر يحوم حوله الشك. فقد أسلفنا القول استناداً إلى أقوال المؤرّخين أن المتنبئ حاميم اضطر إلى كتابة "قرآنه" بالأمازيغية التي كانت لغة أهل غمارة خلال القرن الرابع

---

(١) م. ن، ص ٢٦.

(٢) **إفريقيا**... م. س، ج١، ص ١١٦.

الهجري، واستمرت ظاهرة التنبؤ بعد حاميم وبنفس الصيغة اللغوية حتى العصر الموحدي[1]. ولم يكن بالإمكان أن تتعرّب المنطقة في زمنٍ وجيز، بل إن المنطقة لم تشهد أي هجرة من هجرة القبائل العربية التي يمكن أن تعرّبها. وعلى العكس يبدو أن سكان غمارة ظلّوا متمسكين بالأمازيغية، ومن الراجح أنهم كانوا يتحدثون لهجة من لهجاتها، وهي "تاريفت"، وهو ما يفسّر قول ابن أبي زرع عن حاميم: «وجعل لهم قرآناً يقرأونه بلسانهم»[2]. ومن المحتمل أن هجرات القبائل العربية المتأخرة، وما تمخض عنها من امتزاج لغوي، جعل سكان غمارة يُقبلون على التحدث بالعربية، لكن ذلك تم بشكل بطيء تمخض عنه ميلاد هذه العربية "الفاسدة" التي أشار إليها مارمول.

أما الجهات المغربية الأخرى المتبقية فكانت جميعها تتحدث، حسب مارمول، الشلحة أو تامزيغت[3]، أو اللهجة المصمودية كما يثبت ذلك نصّان أحدهما ورد عند ابن الزيات السالف الذكر[4]، بينما ورد الثاني عند المراكشي في سياق حديثه عن مجموعة بشرية تنتمي إلى قبيلة هرغة، يعرفون بـ "ايسرغينن"، وهو مصطلح يقصد به الشرفاء بلسان المصامدة حسب نفس المؤرّخ[5]. ويبدو أن لهجة قبيلة جنفيسة كانت حسب شهادة نفس المؤرّخ من أجود اللهجات وأفصحها[6].

ومن اللافت للانتباه أن بعض الزجّالين المغاربة والأندلسيين استعملوا بعض المصطلحات الأمازيغية في أزجالهم. ونسوق في هذا الصدد ملعبة الكفيف الزرهوني التي وظف فيها ألفاظاً بربرية مثل: أزغار، وآيت، وإسردان، وتاسا... وغيرها[7].

من حصاد ما تقدم يتبين أن اللغة الأمازيغية ظلت رغم الفتح العربي لبلاد المغرب اللغة المتداولة في أوساط مجتمع المغرب الأقصى، إلى جانب مساحات محدودة سادت فيها اللغة العربية، وهو ما اعتبره باحث معاصر نموذجاً «للتعايش السلمي بين

---

(١) انظر: إبراهيم القادري بوتشيش، **الإسلام السري في المغرب العربي**، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٥، ص ٣٧.

(٢) **القرطاس**، ص ٩٩؛ ابن خلدون، م. س، ج٦، ص ٢٨٨.

(٣) **إفريقيا...**، م. س، ج١، ص ١١٦.

(٤) **التشوف**، م. س، ص ٤٠١.

(٥) المراكشي، **المعجب**، م. س، ص ٢٦٢.

(٦) **م. ن**، ص ٤٨٢.

(٧) ملعبة الكفيف الزرهوني. نقلاً عن: أحمد المحمودي، «عامة المغرب الأقصى في العصر الموحدي»، أطروحة دكتوراه (مرقونة)، جامعة مولاي إسماعيل بمكناس، ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٠، ج٢، ص ٢٢٧.

حضارتين»[١]. وقد تمخض عن هذا التعايش استعمال تراكيب وصيغ بربرية غريبة داخل اللغة العربية نفسها وحدوث اللحن فيها، لأن بعض المخارج الصوتية مثل العين لا تنطق بالبربرية فيتحوّل لفظ "عبد اللّه" إلى "بادلة"[٢]، مما يعكس استمرارية تأثير اللغة الأمازيغية، ويفنّد بالتالي تخريجات بعض الكتابات الأجنبية التي نعتت الثقافة الأمازيغية بالثقافة العاجزة التي فشلت في التصدّي للثقافات الغازية ومنها لغة العرب حسب زعمهم[٣].

II ـ اللغة الأمازيغية وأشكال توظيفها

في مجال الدعوات والحركات الإصلاحية

يركِّز ابن خلدون في نظرياته التاريخية على مقولتَيْ الدعوة الدينية والعصبية القبلية ودورهما في قيام الدول، ويبرز بفطنة وتبصُّر العلاقة الجدلية بين المقولتين. ولم تكن هذه النظريات الخلدونية سوى ترجمة أمينة لقراءته الواعية للتاريخ المغربي. ولا غرو، فإن زعماء الدعوات الدينية والحركات الإصلاحية المغربية فطنوا إلى أن نجاح حركاتهم رهنٌ بمدى تواصلهم اللغوي مع فئات "الجماهير" أو العصبيات القبلية التي تشكّل خزاناً بشرياً يمدّها بكل أشكال المساندة والدعم. ولما كانت لغة هذه الفئات هي اللغة الأمازيغية، فقد سعى هؤلاء الزعماء إلى استثمارها وتوظيفها في دعواتهم. وقد ذكرنا سابقاً أن هذه الفكرة لم تغبْ عن العديد من قادة الحركات مثل المتنبئ حاميم الذي فطن إلى ضرورة كتابة "قرآنه" بالأمازيغية في منطقة غمارة التي كانت لا تعرف سوى هذه اللغة. ونفس الفكرة راودت الزعامات البرغواطية التي لم تأتِ، كما وصفها أحد الدارسين، كرد فعل سلبي ضد العروبة الحضارية واللغوية[٤]، بقدر ما كانت تهدف إلى جعل دعوتها تستند إلى اللغة السائدة لدى قبائل المنطقة. بل إن هذه القاعدة في أسلوب الدعوات لم تخفَ حتى على الزعامات السنيّة مثل داعية المرابطين عبد اللّه بن ياسين، الذي لم يتوانَ عن استعمال الأمازيغية لشرح أهداف حركته الإصلاحية واستقطاب الأنصار، سواء داخل الرباط الذي أنشأه في إحدى جزر المحيط الأطلسي، أم داخل القبائل التي اتصل بها ليبثّ دعوته. ولم يقع اختيار وجاج بن زلو عليه

---

(١) محمد حسن، **الأصول التاريخية**، م. س، ص ١١٦.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) Marcais, W., «Arabisation des villes», *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, 1938, p. 1.

(٤) محمد حسن، **الأصول التاريخية**. . .، م. س، ص ١٣١.

بمحض الصدفة، بل جاء نتيجة معرفته بلهجة قبيلة صنهاجة البربرية في المقام الأول[1].

أما ابن تومرت، فقد كان أكثر الدعاة ذكاءً في توظيف اللغة الأمازيغية للتمهيد لقيام دولته، ومن ثم الوصول إلى السلطة. فإلى جانب ما أسلفنا ذكره حول استعماله الأمازيغية لغة في النهي عن المنكر من خلال نموذج جُباة الضرائب، تجمع المصادر على أنه ألَّف للمصامدة كتاب «التوحيد» باللغة الأمازيغية، وهو كتاب يشمل سبعة أحزاب، تبدأ بمعرفة الذات الإلهية وسائر العقائد التي قام بترجمتها جميعاً إلى الأمازيغية[2]، فضلاً عن كتاب المرشدة.

نفس الشيء يقال عن كتابَيْ «القواعد» و«الإمامة» اللذين دوّنهما الزعيم الموحدي بالعربية والبربرية كلتيهما. وكان لهذه الترجمة البربرية أثر إيجابي في كسب القلوب وتكوين الأتباع. وفي هذا السياق يقول صاحب **الحلل الموشية** معلقاً: «وألف لهم كتاباً سمّاه بالقواعد، وآخر سمّاه بالإمامة، هما موجودان بأيدي الناس إلى هذا العهد، ودوّنهما بالعربي والبربري، وكان أفصح الناس في اللسان العربي واللسان البربري ينقل بهما إليهم المواعظ والأمثال، ويقرّب لهم المقاصد، فجذب نفوسهم واستجلب قلوبهم»[3]. وهو نصٌّ يشي بأهمية دور اللغة الأمازيغية في إنجاح الدعوة واستقطاب الأنصار.

وإلى جانب الكتب السالفة الذكر، ألف ابن تومرت في مجال الدعاية لحركته كتباً أخرى بنفس اللغة نذكر من بينها: «أعانت» و«أكوصت» و«تاركون إن ييسار» و«نوفنا لمدان رب العلمين»[4].

ولم يفت الملزوزي ـ وهو المؤرخ الذي نهج أسلوب التأريخ بالأراجيز ـ أن ينظم في إحدى أرجوزاته ما يشير إلى التحوّل الذي جسّده كتاب «التوحيد» في حقل الأسلوب الدعائي المكتوب بالأمازيغية[5].

وعلى نفس المنوال، سعى إلى جعل الأمازيغية وسيلة للتعليم وتكوين أنصار

---

(١) إبراهيم القادري بوتشيش، **تاريخ الغرب الإسلامي: قراءات جديدة في بعض قضايا الحضارة والمجتمع**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤، ص ٦٢.

(٢) مؤلِّف مجهول، **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، م. س، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٣) **م. ن**، ص. ن.

(٤) عثرنا على أسماء هذه الكتب في إحدى نسخ «محاذي الموطأ» الموجودة بقسم المخطوطات والوثائق بالخزانة العامة بالرباط، ص ١٣٤.

(٥) مما جاء في أرجوزته حول عقيدة التوحيد وترجمتها إلى الأمازيغية: =

الموحدين، وحسبنا أنه كان يدرّسهم عقيدة التوحيد بهذه اللغة[١]. كما لم يتوانَ عن استعمالها في المساجد وخطب الجمعة وتحريض الأتباع. وقد اشترط في خطباء المساجد في المغرب الأقصى أن يكونوا على دراية كاملة باللسانين العربي والبربري[٢]. كما كان من عادات الموحدين وتقاليدهم المتبعة أن يقرأوا مؤلّفاته بالأمازيغية عند ركوب الخليفة في المحافل الرسمية[٣]. ولعلّ هذا الأسلوب التومرتي في التركيز على اللغة الأصلية يحيلنا على ما قام به زعماء الإصلاح الديني في أوروبا المسيحية إزاء اللغة اللاتينية[٤].

وبالمثل، سعى الخليفة الموحدي عبد المومن بن علي إلى حثّ الطلبة والحُفّاظ المكلفين بالدعاية ونشر المذهب الموحدي بين القبائل البربرية على استخدام اللغة الأمازيغية كوسيلة للتواصل والتبليغ. ولا غرو، فقد ورد في إحدى رسائله إلى طلبة بجاية ما يلي: «ويؤمر الذين يفهمون اللسان الغربي ويتكلّمون به أن يقرأوا التوحيد بذلك اللسان من أوله إلى آخر القول في المعجزات ويحفظوه»[٥].

من جهة أخرى، يُلاحظ أن الموحدين استعملوا أيضاً الأمازيغية وسيلة لمخاطبة جنودهم وتحميسهم للإستماتة في القتال. وهو ما حدث أثناء محاصرتهم مدينة فاس وانتزاعها من يد المرابطين[٦]، وكذلك إبان حصارهم مدينة مكناسة حيث تمّ استعمال التعبيرات الأمازيغية المصمودية مثل «ذأ امطيرايا» من قِبَلِ قائد عسكري موحدي لإخبار جيشه باندهاشه بجيش خصمه المرابطين وكثرته ودقّة تنظيمه[٧].

وفي نفس السياق، أي استعمال الأمازيغية في النظام العسكري، يذكر ابن غازي[٨]، أنه بمجرد شعور المرابطين بهجوم الموحدين عليهم ومحاصرتهم في مدينة

=

فجاءهم في الحين بالتوحيد	مخاطباً بالوعد والوعيد
ألفه قيلا بلفظ البربر	بالعشر والأحزاب ثم السور

انظر: الملزوزي، **نظم السلوك في الأنبياء والخلفاء والملوك**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، ١٩٦٣.

(١) المراكشي، **المعجب**، م. س، ص ٢٧٤؛ ابن أبي زرع، **القرطاس**، م. س، ص ١٨١.

(٢) محمد المنوني، **حضارة الموحدين**، الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٨٩، ص ١٠٦.

(٣) المراكشي، **المعجب**، م. س، ص ٤٨٥.

(٤) Bel, (A), *La religion Musulmane en Berberie*, Librairie Orientaliste, 1938, p. 248.

(٥) بروفنسال، **مجموع رسائل موحدية**، ص ١٣٢ ـ ١٣٧.

(٦) البيدق، **أخبار المهدي**، م. س، ص ٦١.

(٧) ابن غازي، **الروض الهتون**. . .، م. س، ص ٩.

(٨) **الروض الهتون**، الرباط، مطبعة الأمنية، ١٩٥٢، ص ٥ ـ ٦.

مكناسة، بدأوا في بناء حصن سموه "تاكرارت"، وهو اسم بربري معناه "المحلّة"، وهو مركز عسكري يُستعمل للتحصّن والدفاع. وعندما أظهر أصحاب هذا الحصن ضروباً من الشجاعة، رجع المبعوث الذي كان قد أرسله الخليفة الموحدي عبد المومن، فأبدى إعجابه ببسالة المرابطين وخاطبه في ذلك «باللسان البربري»[1]، مما يرجّح أن الأمازيغية كانت اللغة الأكثر استعمالاً، وإنْ كان ذلك لا يعني استبعاد العربية في مجال الحروب. شفيعنا في ذلك نصٌ أورده ابن صاحب الصلاة عن شيخ ألقى في إحدى المعارك الجهادية التي خاضها الموحدون ضد القوى المسيحية خطبة باللغة العربية تارة، وبالبربرية تارة أخرى[2]، في الحروب.

ولا نستبعد أن يكون زعماء الانتفاضات والتمردات ضد السلطة الموحدية قد فطنوا بدورهم إلى أهمية استعمال اللغة الأمازيغية لإنجاح ثوراتهم، فقد ورد عند صاحب **المعجب**، أن الثائر الجزولي، الذي تمرّد على السلطة الموحدية سنة ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م، كان يُعرف بما معناه في اللسان البربري بـ "ابن الجزارة"، مما يشي بشيوع هذه اللغة وتوظيفها في تمرير الخطابات المناهضة للسلطة[3]. أما قادة الثورات الذين كانوا يجهلونها، فإنهم تعرّضوا للفشل الذريع كما هو الحال بالنسبة لثائر يدعى عبد الرحمن، وهو من سلالة ملوك القاهرة الفاطميين، إذ باءت ثورته التي قادها في مراكش بالفشل لهذا السبب بالذات، وهو ما عبّر عنه المراكشي بقوله: «ولم يزل ينتقل في قبائل البربر من موضع إلى موضع، وفي ذلك كله لا يستقيم له أمر ولا تثبت عليه جماعة، أوجب ذلك كله كونه غريب البلد و**اللسان**»[4].

ويبدو أنه مع حلول القرن الثامن الهجري، بدأت عملية التعريب تكتسح العديد من الحواضر والمناطق المجاورة لها، ولم يعد أثرها يقتصر على النخبة السياسية والمثقفة، بل شملت أيضاً الشرائح الاجتماعية الأخرى. ومن ثم بدأت الأمازيغية تعرف بعض التراجع في المناطق القريبة من الأوساط الحضرية، وهذا ما يُفسِّر قول الحميري، وهو يتحدث عن مدينة فاس: «وسكن حولها قبائل من البربر، لكنهم يتكلّمون العربية»[5]. ويعزو البعض هذا التراجع إلى هجرة القبائل الهلالية، وإلى النقص

---

(١) م. ن، ص. ن. ومما قاله: «ذأ أمطيرايا»، ومعناها: «هذا عجب».
(٢) ابن صاحب الصلاة، م. س، ص ٤١١.
(٣) **المعجب**، م. س، ص ٤٤٩.
(٤) م. ن، ص ٤٦٥.
(٥) **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، مكتبة لبنان، ط٢: ١٩٨٤، ص ٤٣٤.

الديموغرافي الذي أصاب بعض المناطق البربرية نفسها من جراء الأوبئة والمجاعات، أو بسبب المشاركة المستمرة للبربر في الحملات العسكرية التي كان يشرف عليها الجهاز الحكومي المغربي[1].

ومع ذلك لا يمكن تقدير مستوى التراجع الذي عرفته الأمازيغية في نهاية العصور الوسطى لأن النصوص لا تجيب إلا بكيفية شاحبة، ولا تسمح للبحث التاريخي بإلقاء الكثير من الأضواء.

حصيلة القول إن اللغة الأمازيغية في الغرب الإسلامي الوسيط تظل محاطة بكثير من الغموض والإبهام لقلّة النصوص الواردة حولها. لكن تتبّع النصوص القليلة المتاحة تجعل الباحث يستشف أنها كانت لغة التواصل رغم سيادة العربية في المجالات الأدبية والعلمية، وأنها كانت تنقسم إلى لهجات متباينة، وقد تم استثمارها من طرف الدعاة والمتنبئين وزعماء الحركات الإصلاحية لإنجاح مشاريعهم السياسية والدينية، مما يدلّ على أهميتها في خريطة التطوّر التاريخي لمغرب العصر الوسيط.

---

(١) Camp, *op. cit.*, pp. 15, 18.

ـ ٤ ـ

أثر قيام الدول وسقوطها في التطور الديموغرافي في المغرب إبّان العصر الوسيط

لا تزال الدراسات التاريخية المغربية في الحقل الديموغرافي تتميّز بالمحدودية والابتسار، رغم أهمية هذا الحقل المعرفي في فهم آليات التطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لمجتمع الغرب الإسلامي. ويبرز هذا التقصير واضحاً عند مقارنتها بالدراسات الأوروبية التي اتخذت منحى تصاعدياً في هذا المجال، إذ أصبحت إحصائيات السكان وتوزّعهم بحسب الأعمار والجنس والمدن والأنشطة المهنية عنصراً جوهرياً في بنية البحث التاريخي الخاص بأوروبا الوسيطية.

ويخيل إلينا أن هذا القصور يُعزى ـ فيما يتعلق بتاريخ الغرب الإسلامي الوسيط على الأقل ـ إلى استحالة العثور على الوثائق الإحصائية. فإذا كانت الأرشيفات الأوروبية سواء في بلديات المدن أو الكنائس أو المؤسسات الإدارية الأخرى لا تزال تحتفظ ببعض الوثائق التي تفيد في هذا المجال، وهو ما حفز الباحثين الغربيين على تناول الإشكاليات الديموغرافية عن كثب[١]، فإن الأرشيف المغربي يكاد يخلو بالمرة من أي مستند يرتكز عليه الباحث، وهو أمر يرجع في ما نرى إلى عدم توافر تقنيات إحصائية في الحقبة الوسيطية لرصد عدد السكان.

ومن هنا، فإننا لا نقصر المسؤولية على المؤرِّخين فحسب، بل إن عدم تطور الإدارة المغربية آنذاك كان له ضلع في العجز عن تقديم إحصائيات ولو تقريبية. وقد تكون كثرة أعداد السكان في بنية إدارية قبلية لم تسمح بضبطهم سياسياً، فكم بالأحرى

(١) كنماذج لهذه الدراسات انظر على سبيل المثال:
- Brathier, *La Demographie Medievale du 12e au 16e siècle.*
- Botruche, *Les courants du peuplement dans l'entre deux mers*, A.H.E.S, Paris, 1935.

بإحصائهم، سبباً من أسباب هذه المعضلة. وقد عبّر ابن خلدون عن ذلك بقوله إن «هؤلاء البربر جيل وشعوب وقبائل أكثر من أن تحصى»[1]، مما يؤكد أن الإمكانيات المتاحة في العصر الوسيط لم تكن قادرة على توفير إحصائيات حول عدد السكان، لذلك فإن أقصى ما يُمكن أن يتوصل إليه الدارس لا يتعدى نصوصاً تتضمن بعض "الأرقام" التقريبية التي قد تساعد في إضاءة بعض المساحة من هذا الجانب المعقّد في الدراسات التاريخية المغربية الوسيطية.

والجدير بالملاحظة ابتداءً أن هذه الأرقام التقريبية تتناثر في طيّات المصادر التاريخية، و"تتناسل" بين أقلام المؤرِّخين بحجم أكبر خلال فترتين أساسيتين: مرحلة قيام الدول ثم مرحلة انهيارها. غير أن الطابع المميِّز للفترتين يتجلّى في اشتراكهما معاً في سمة النقص الديموغرافي. أما خلال الفترة الممتدة بينهما، فيعود التوازن الديموغرافي نتيجةً لسيادة الأمن والاستقرار، لكن النصوص تقل نسبياً خلال هذه المرحلة.

ولا شك في أن المتأمّل في النصوص الإحصائية المتاحة يستشف أن قيام الدول المغربية ثم انهيارها بعد ذلك يُعتبر من أهمّ العوامل المؤثِّرة في عملية التطوّر الديموغرافي، وآية ذلك أن تكوين الدول عادةً ما يأتي عقب أزمات وكوارث تعصف بأرواح عدد كبير من السكان. كما أن مرحلة هرمها وتداعيها غالباً ما تشهد حروباً ومجاعات وأوبئة يتمخض عنها خلل في التوازن الديموغرافي.

تأسيساً على هذه المبادئ النظرية، سنحاول في هذه الدراسة التطبيقية التي ستتخذ الدولة المرابطية أنموذجاً، البرهنة على صحتها انطلاقاً من صنفين من النصوص المتداولة في المصادر: الأولى نصوص انطباعية، والأخرى نصوص رقمية.

I ـ نصوص انطباعية

نقصد بالانطباعية النصوص التي لا تنطق بلغة الأرقام، لكنها تُشكِّل انطباعاً في ذهنية المؤرِّخ، وغالباً ما تكون مفيدة في معرفة حجم ساكنة المغرب كثرةً أو قلّةً، رغم أنها لا تفصح عن أرقام إحصائية محدّدة. ومع أن هذه النصوص تتسم بالعمومية وعدم الدقة، إلاّ أنها تكشف عن الخطوط العريضة للتطوّر الديموغرافي.

في هذا السياق تأتي نصوص المؤرِّخين والرحالة والبلدانيين لإعطائنا بعض

---

(١) **كتاب العبر**، م. س، ج٦، ص ١٣٩.

التصوّرات "الخطاطية" للوضع الديموغرافي في الغرب الإسلامي لحظة قيام دولة المرابطين. ولعل أول مناسبة أشارت فيها المصادر إلى هذه الحالة جاءت في سياق تناولها خبر حجّ يحيى بن إبراهيم الجدالي ولقائه في القيروان بالشيخ المالكي أبي عمران الفاسي. ففي هذا اللقاء دار حوار بين الجانبين لم تفت الفرصة على المؤرِّخين لتسجيله. ولحسن الحظ، فإن أحد محاور ذلك الحوار بين الزعيمين دار حول "الأحوال الديموغرافية" في قبائل صنهاجة الصحراء. فبعد أن سأل أبو عمران محاوره عن بلده وأحوالها، أخبره بسعتها «وما فيها من الخلق»[1]، وهو نفس الانطباع الذي سجّله صاحب كتاب **الاستبصار** حين أكد أن «فيها خلقاً كثيراً»[2]. والنصّان معاً يحملان دلالة واضحة على التكاثر السكاني في تلك المنطقة. وهو أمر لا يثير الشك إذا علمنا أن القبائل كانت تعتدّ بكثرة أفرادها، وأن أعرافها كانت تسمح بتعدد الزوجات، وما يتمخض عن ذلك من كثرة النسل. ولعلّ هذا ما يفسّر المعارضة الشديدة التي لقيها الداعية المرابطي عبد اللّه بن ياسين عندما حاول أن يفرض في إطار برنامجه الإصلاحي حصر عدد الزوجات داخل القبائل الصنهاجية في أربع، جرياً على ما يقتضيه الشرع الإسلامي[3].

وإذا كانت هذه النصوص التي تعبّر عن الوضع الديموغرافي قبيل قيام دولة المرابطين تشهد على كثرة عدد السكان في المغرب الجنوبي، فثمة نصوص انطباعية أخرى تعكس ما أصاب البنية السكانية من خلل مع قيام دولة المرابطين نتيجة الحروب المضنية التي خاضوها مع قبائل مغراوة وبني يفرن المنهارة. فبعد استيلائهم على سجلماسة تؤكد الروايات التاريخية أنهم نكلوا بأهلها «وقتلوا خلقاً كثيراً»[4]. أما تادارت الموجودة قرب نهر ملوية، فقد بلغت شدة بطش الجيوش المرابطية بسكانها أنه «لم يبقَ فيهم بقية»[5]، وهو نص يعبّر بوضوح عن إخلاء مدينة بأكملها من ساكنيها إذا ما اعتبرنا الرواية صحيحة.

بيد أن أوضح نموذج للنقص السكاني وإفراغ منطقة بأكملها يتجلى في ما قام به المرابطون في منطقة تامسنا التي كانت تحت سلطة البرغواطيين. فالراجح أن هذه

---

(١) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، م. س، ص ١٢٢.

(٢) مؤلف مجهول، **كتاب الاستبصار**، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ١٩٨٥، ص ١٧٩.

(٣) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، ١٩٧٩، ص ٧٤.

(٤) ابن حجر التميمي، «منتهى الأعلام بوفاة الصحابة وملوك الإسلام» (مخطوط في الخزانة الحسنية رقم ١٥٠٧)، ص ٤٦٣.

(٥) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، م. س، ص ١٦٧.

المنطقة كانت قبيل قيام الدولة المرابطية تشهد نمواً ديموغرافياً كبيراً عبّر عنه أحد المؤرّخين بقوله إن قبائل برغواطة «أمم لا تُحصى»[(١)]. لكنها تحوّلت مع دخول المرابطين إليها إلى منطقة مهجورة من السكان، وبقيت كذلك إلى أن أعاد تعميرها الخليفة الموحدي يعقوب المنصور[(٢)]. وتذكر بعض المصادر الصور المروّعة لعمليات الإبادة الجماعية التي تعرّض لها السكان بمن فيهم الأطفال الرضّع. وحتى الذين حاولوا النجاة من سيوف الملثمين وعبروا نهر أبي رقراق، سرعان ما أُبيدوا بعد أن علم والي فاس بفرارهم، فعقد هدنة من الزناتيين ليتفرّغ لحصد رؤوسهم[(٣)].

يتضح مما سبق أن حروب المرابطين مع خصومهم في محاولة لتثبيت كيانهم قد أسفرت عن خلل في التوازن الديموغرافي، وإنْ كان بنسب متفاوتة حسب المناطق. لكن هذه الحقيقة تؤكد مع ذلك مقولة أن قيام الدولة يؤثّر سلباً على النمو الديموغرافي، هذا من دون احتساب ما تخلّفه الكوارث الطبيعية من وفيات تؤدي إلى نقص في عدد السكان. وفي هذا السياق، يتحدث ابن أبي زرع عن زلازل عنيفة ضربت المغرب مرات متتالية من أول ربيع الأول إلى آخر جمادى الثانية من سنة ٤٧٢هـ «ومات فيها خلق كثير تحت الردم»[(٤)].

وعلى نفس المنوال يزداد النقص الديموغرافي تعاظماً مع مرحلة هرم الدول. وقد فطن ابن خلدون ببراعته وحسّه الاجتماعي إلى هذه الحقيقة، ففسّرها بانقباض الناس عن الإنتاج بسبب ما يقع من العدوان في الأموال والجبايات وكثرة الفتن والاضطرابات التي غالباً ما تنتشر في أواخر عمر الدول[(٥)].

ويؤكد الواقع التاريخي انطباق هذه القاعدة بالتمام والكمال على دولة المرابطين، إذ إن حروبها مع خصومها الموحدين كانت في مقدمة العوامل التي ساهمت في نقص عدد السكان. وفي هذا الصدد تكشف المصادر عن الأعداد الهائلة من الرعايا الذين لقوا مصرعهم من جرّاء هذه الحروب. وحسبنا ما تذكره إحدى الروايات عن الموحدين الذين قتلوا في حصن واحد ما يربو عن عشرين ألفاً[(٦)]؛ بل لم يتورع الخليفة الموحدي

---

(١) م. ن، ص ١٦٧.

(٢) مارمول، **إفريقيا**. الترجمة العربية، ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩، ج٢، ص ١٢٦.

(٣) **وصف إفريقيا**، م. س، ج١، ص ١٥٥.

(٤) **الأنيس المطرب**، م. س، ص ٢١٩.

(٥) **المقدمة**، تحقيق عبد الواحد وافي، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٥٢، ج٢، ص ٧٠٩.

(٦) ابن القطان، **نظم الجمان**، تحقيق محمود علي مكي، تطوان، المطبعة المهدية، (د. ت)، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

عبد المومن بن علي عن إحراق مدينة برمتها، وهي رواية لا يتطرق إليها الشك لأنها صادرة من مؤرّخ موالٍ للموحدين[١]. وفي نفس المنحى، يذكر ابن غازي بنوع من الحسرة والمرارة أن الجيش الموحدي دخل مدينة مكناسة وبطش بسكانها بطشاً جماعياً وأتى على الأخضر واليابس حتى بقيت المدينة «خالية إلاّ من فلّ من الموت قتلاً وجوعاً»[٢].

ولم يكن سكان مدينة مراكش في وضع يُحسدون عليه، ذلك أن عدداً كبيراً من الوفيات حصل تحت طائلة المجاعة التي سبّبها الحصار الموحدي لهذه المدينة[٣]. وقد عبّر أحد المؤرّخين عن هذه الكارثة البشرية التي أضعفت العدد السكاني لهذه المدينة بقوله إنه «قتل عدد لا يحصى من عامتها»[٤]. ولم يكن سكان مدينة تزنيت أكثر حظاً إذ إن الخليفة الموحدي عبد المومن بن علي «حرق كل شيء دون أن يرحم سناً ولا جنساً»[٥].

وإذا كان دور الحروب في إحداث النقص السكاني مسألة لا يرقى إليها الشك كما أثبتت النصوص السالفة، فإن دور المجاعات والكوارث الطبيعية لا تقلّ أهميةً في هذا المجال. نجد مصداقاً لهذه الظنون ما تناولته المصادر من أخبار المجاعات والسنوات العجاف التي عصفت بالمغرب في مرحلة هرم دولة المرابطين وما نجم عن ذلك من وفيات. فمنذ سنة ٤٩٨هـ «تناهى القحط في بلاد الأندلس والعدوة حتى أيقن الناس بالهلاك»[٦]. وللعبارة الأخيرة مغزى عميق في الربط بين القحط وحدوث الوفيات، إذ غالباً ما كان القحط وما يتبعه من مجاعة يتسبب في حصد أرواح العديد من ساكنة المغرب. ويستشف من خلال النصوص كذلك أن مدينة فاس شهدت جفافاً إبّان سنتي ٥٢٤ و٥٢٥هـ[٧].

كما عصفت بالمغرب برمته مجاعة رهيبة طيلة سنتي ٥٢٦ و٥٢٧هـ[٨]. وكان

---

(١) م. ن، ص ١١٧.

(٢) **الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**، م. س، ص ٦.

(٣) مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، م. س، ص ١٣٨؛ ابن القطان، **نظم الجمان**، م. س، ص ٢٧.

(٤) الحسن الوزّان، **وصف إفريقيا**، م. س، ج١، ص ١٠٣.

(٥) مارمول، م. س، ج٣، ص ١١٤.

(٦) ابن عذاري، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، م. س، ج٤، ص ٤٥.

(٧) عن مدينة فاس انظر: ابن القطان، **نظم الجمان**، م. س، ص ١٨٣.

(٨) ابن الزيات، **كتاب التشوف**، م. س، ص ١٨٣.

حصار المدن يرفع من إيقاع المجاعات، وبالتالي من عدد الوفيات. فعند حصار الموحدين لمكناسة، اضطر الناس إلى «أكل خسيس الحيوان حتى عدم كل ذلك وهلك الناس قتلاً وجوعاً»[١]. وغني عن القول إن كل مجاعة كانت تعقبها أوبئة تؤدي غالباً إلى الموت[٢]. وكان المستضعفون أكثر عرضةً للموت، وهو ما عبّر عنه ابن عذاري بصريح العبارة في معرض حديثه عن محنة المحاصَرين في مراكش بقوله: «وكثر الموتى في الضعفاء»[٣]. وهو نفس ما ذهب إليه ابن غازي حين ذكر أنه أثناء حصار مكناسة نقل والي المرابطين يدر بن ولجوط وجوه الناس وأثرياءهم إلى حصن تاكررات للاحتماء به، وترك الشرائح الدنيا من الرعايا عرضةً للموت[٤]. أما أبو بكر بن العربي فيعطينا صورة مؤلمة عمّا عاناه هؤلاء المستضعفون من أوبئة أعقبت مجاعة سنة ٥٣٦هـ بقوله متحدثاً عن مدينة أغمات: «كنت بإيلان (أغمات) في مجاعة خمس وست وثلاثين وخمسمائة وقد ضاقت الأرض برحبها على المساكين. . . وعلى المحتاجين، فحُشرت إلينا منهم زمر عمّهم الوباء»[٥].

فضلاً عن المجاعات، ساهم عامل طبيعي آخر في النقص السكاني، ويتعلق الأمر بالفيضانات وما خلفته من هلاك للطاقة البشرية. وفي هذا الصدد يتحدث أحد المؤرخين[٦] عن فيضانات سبّبتها سيولات الأنهار سنة ٥٣٦هـ. ومما يؤكد العلاقة بين الفيضانات وما تسببه من وفيات ما ورد في سياق حديث الحميري عن نهر تانسيفت: «ويحمل في زمن الشتاء بسيل كبير فلا يُبقي ولا يذر»[٧].

من حصيلة ما سبق يتضح تأثير قيام الدول وسقوطها في رسم منحنيات التطور الديموغرافي. فعادةً ما يُصاحب هذه الأحداث الجسام حروب ومجاعات وكوارث تؤدي إلى خلخلة التوازن الديموغرافي. وإذا كانت النصوص التي وظّفناها في القسم

---

(١) ابن غازي، **الروض الهتون**. . . ، م. س، ص ٩.

(٢) ابن العربي، **سراج المريدين**، ص ٩. نقلاً عن: عمار الطالبي، **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية**، بيروت، مطابع الشروق، (د. ت)؛ ابن القطان، **نظم الجمان**، م. س، ص ١٨٣.

(٣) **البيان المغرب**. . . ، م. س، ج٤، ص ١٠٠.

(٤) **الروض الهتون**، م. س، ص ٩.

(٥) «سراج المريدين»، ورقة ٩، ص ٨٥.

(٦) البيدق، **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، دار المنصور للطباعة، ١٩٧١، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٧) **الروض المعطار**، م. س، ص ٥٤٠.

الأول من هذا البحث تكتفي بتصوير حجم النقص الديموغرافي، فإنها لا تفصح البتة عن أرقام دقيقة تساعد في تقدم البحث التاريخي، ومن ثم تأتي أهمية الصنف الثاني من النصوص التي سنعرض لها في القسم الثاني من هذا البحث.

II - نصوص رقمية

تتميّز هذه النصوص بأنها أكثر أهميةً لما تتضمنه من أرقام إحصائية تقريبية، خاصةً إذا التزم الباحث بمراجعتها ومقارنتها تجنباً للسقوط في مزالق مبالغات المؤرّخين.

والحقّ أن بعض المصادر التاريخية تتضمن بين طياتها بعضاً من هذه النصوص الرقمية التي يمكن للباحث استثمارها من خلال فرضيات موضوعية وتحليلية للوصول إلى نتائج أقرب ما تكون إلى الواقع.

فمنذ بداية تكوين الدولة المرابطية تشير المصادر - ولو بكيفية عفوية - إلى عدد الوفيات الذي نجم عن حروب المرابطين مع خصومهم. فخلال الفتح الثالث لمدينة فاس والذي تمّ سنة ٤٦٢هـ، يذكر ابن أبي زرع[١] أن المرابطين قتلوا من قبائل مغراوة وبني يفرن ما يزيد عن ٢٠ ألف شخص، حتى اتُخِذت أخاديد جماعية لدفنهم[٢]. وكما يُلاحظ، فإن هذا الرقم في حد ذاته ليس دقيقاً دقّة كاملة، بل هو تقريبي. لكننا نستطيع مع ذلك أن نفترض أنه كان ما بين ٢٠ ألف و٢١ ألف وفاة.

وفي منطقة تامسنا يقدّم الحسن الوزان رقماً عن عدد الوفيات التي أعقبت حروب سكانها مع المرابطين، فيحدّده بمليون نسمة ما بين رجال ونساء وأطفال[٣]. لكننا لا نعرف المصادر التي استقى منها هذا الرقم الذي قد يُشتمّ فيه بعض المبالغة، وإن كان بذلك أراد أن يعبّر عن الإبادة الكلّية لسكان هذه المدينة من طرف جيوش الملثمين.

وثمة نصوص رقمية تشير إلى استعادة التوازن الديموغرافي مع استقرار الدولة المرابطية واستتباب الأمن بعد تثبيت كيانها. فبعد تأسيس مراكش، بدأ عدد سكانها في التكاثر مع استقطاب العديد من العناصر الأندلسية والمشرقية والروم والسودان والأتراك حتى بلغت مائة ألف "كانون"[٤]. ولا تعوز الباحث بعض "الإحصائيات" حول

(١) **الأنيس المطرب**، ص ١١٣.

(٢) الزياني، «بغية الناظر والهيكل الجامع بما في التواريخ من الجوامع». مخطوط في الخزانة الحسنية رقم ٢٤٧١، ص ١٢.

(٣) **وصف إفريقيا**، م. س، ج١، ص ١٠٠.

(٤) **م. ن**، ص. ن. وعن المقصود بـ "الكانون"، انظر لاحقاً.

العناصر الجديدة التي وفدت على المدينة. فعلاوة على الإحصائيات الرسمية حول وجود ألفي سوداني في بلاط يوسف بن تاشفين[1]، وأربعة آلاف محارب من نفس الجنس شاركوا في معركة الزلاقة[2]، يُخبرنا الإدريسي أنه كان يباع من السودانيين في المغرب «أمم وأعداد لا تحصى»[3]، وهو نص ينهض قرينة على كثرتهم. وهناك نص آخر يلقي الضوء على كثرتهم العددية ورد عند مؤرِّخ آخر يذكر فيه أن الأمير المرابطي علي بن يوسف قسَّط على الرعية ممن يمتلكون السودانيين لخدماتهم المنزلية وغيرها للمساهمة بهم في الجهاد، وأن قسط فاس وحدها بلغ ٣٠٠ سوداني[4]. فإذا افترضنا أن عشر مدن قدمت ما يقارب هذا العدد، فإن العدد المقسَّط سيكون ثلاثة آلاف، وهو رقم لا يعكس إلا الجزء المقسط، بينما يكون عددهم الحقيقي أكبر من ذلك بلا شك، إذ لم يكن يخلو بيت من بيوتات الأرستقراطية منهم حيث كانوا يعملون خدماً.

أما بالنسبة لعنصر الروم، فلدينا إحصائية دقيقة عنهم في بداية تأسيس الدولة المرابطية فقد بلغ عددهم ٢٥٠ نسمة[5]، لكنه سرعان ما ارتفع بعد ذلك إذ بلغ في مدينة مكناسة وحدها ثلاثة آلاف[6].

بيد أن النصوص تكشف عن تناقص في عدد السكان سواء البربر أو العناصر الوافدة إبان المرحلة الأخيرة من عصر الدولة المرابطية. وحسبنا أن ما قُتل من السودانيين في معارك المرابطين مع الموحدين بلغ ثلاثة آلاف سوداني حسب تقدير ابن القطان[7]، كما بلغ عدد القتلى أثناء اقتحام الجيوش الموحدية لمراكش ٧٠ ألف قتيل[8].

---

(١) مؤلف مجهول: **الحلل الموشية**، ص ٢٥.

(٢) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، (د. ت)، ج٧، ص ١١٨.

(٣) «وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية»، منتقى من كتاب **نزهة المشتاق**، نشره هنري بيريس، الجزائر، ١٩٥٧، ص ٣٣.

(٤) ابن القطان، **نظم الجمان**، م. س، ص ١٠٩.

(٥) هكذا يحدده صاحب **الحلل**، انظر ص ٢٥، بينما يحدده ابن عذاري بـ ٢٤٠ نسمة، انظر: **البيان المغرب**...، ج٤، ص ٢٣.

(٦) ابن عذاري، **البيان المغرب**...، **(القسم الموحدي)**، نشره مجموعة من الأساتذة، الدار البيضاء، ١٩٨٠، ص ٢٤.

(٧) ابن القطان، **نظم الجمان**، م. س، ص ١٣٩؛ ابن عذاري، **البيان المغرب**...، م. س، ج٤، ص ٨٤.

(٨) مؤلف مجهول، **الحلل الموشية**، م. س، ص ١٣٩.

وإذا كانت هذه النصوص تنهض حجةً على أثر قيام الدول وانهيارها في الإخلال بالتوازن الديموغرافي، فإنها لا تفصح بشكل جليّ عن رقم إحصائي للسكان. لكن ثمة نصوصاً قد تسد هذه الثغرة ولو بكيفية تقريبية.

فابن الخطيب يذكر أن مدينة فاس إبان تأسيس دولة المرابطين كانت تضم ٤٣ ألف نسمة قُتل منهم ٧ آلاف، وبالتالي يصبح عدد سكانها ٣٦ ألف نسمة[١]. لكن نص ابن الخطيب يتناقض مع ما ذكره ابن أبي زرع من أن وفيات سكان مدينة فاس جرّاء دخول المرابطين إليها بلغ ٢٠ ألفاً[٢]. فإذا ما صحّ هذا الرقم، فإن عدد سكان فاس يكون قد بلغ سنة ٤٦٢هـ ١٦ ألف نسمة، وهو ما نرجّحه لأن عنف وبطش المرابطين كان شديداً، مما أسفر عن هلاك حوالى نصف سكان المدينة.

أما مراكش فقد وصل عدد سكانها حسب الإحصائية التي يقدّمها الحسن الوزّان إلى مائة ألف كانون[٣]، وهو ما يترجمه مارمول ترجمة رقمية فيجعله ١٠٠ ألف نسمة[٤]. لكن الراجح أن مصطلح "كانون" يعني الأسرة المتكوّنة من حوالى خمسة أفراد في المعدل، وهذا ما حدا بأحد الدارسين إلى القول إن مراكش كانت مدينة مليونية[٥]، وهو رقم نعتقد أنه يتضمّن بعض المبالغة. وحتى لو افترضنا أن "الكانون" يعني الأسرة المتكوّنة من خمسة أفراد، فإن سكان العاصمة المرابطية يكون قد وصل في عهد علي بن يوسف إلى ٥٠٠ ألف نسمة، وهو رقم يبدو أنه يتجاوز الحد المألوف خاصةً إذا قارناه بعدد سكان المدن الأخرى. فقد أسلفنا القول بأن مدينة فاس بلغت قبل الاجتياح المرابطي ٣٦ ألف نسمة. كما أن تلمسان التي عرفت ازدهاراً واسعاً لم تتجاوز ٨٠ ألف نسمة. أما أغمات التي وُصفت بأنها آهلة بالسكان إلى درجة أنها ضاقت على أهلها فلم تتجاوز ٧ آلاف دار، أي حوالى ٣٥ ألف نسمة. وقد اعتبر الحسن الوزّان أن مدينة تاوريرت التي بلغ عدد سكانها ١٥ ألف نسمة مكتظة بالسكان، فكيف نقبل برقم المليون أو حتى نصف مليون بالنسبة لمراكش! فأغلب الظن أن مائتي ألف هو الرقم المقبول والأقرب إلى الواقع. ومما يدعم هذا الاستنتاج ما ذكره صاحب

---

(١) **أعمال الأعلام**، تحقيق أحمد مختار العبادي ومحمد بن إبراهيم الكتاني، الدار البيضاء، دار الكتاب، ١٩٨٤، ص ٢٣٦.

(٢) **الأنيس المطرب**، م. س، ص ٦٨.

(٣) **وصف إفريقيا**، م. س، ج١، ص ١٠٠.

(٤) **إفريقيا**، م. س، ج٢، ص ٤٠٢.

(٥) شعيرة، **المرابطون، تاريخهم السياسي**، القاهرة، دار الاتحاد العربي للطباعة ـ مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٩، ص ٦٨.

الحلل الموشية عن عدد الوفيات بين سكان مراكش إبان الحصار الموحدي إذ جعله أكثر من ١٢٠ ألف نسمة[١]. فإذا أضفنا إلى ذلك ما تجمع عليه النصوص حول قسوة الموحدين وبطشهم بمعظم سكانها، أمكن قبول رقم ٢٠٠ ألف نسمة حيث إن ٧٠ ألف يُمثّل ستة أعشار هذا الرقم المفترض. فلو كان عدد السكان يصل إلى المليون لكان الرقم الذي أمدنا به هذا المؤرّخ أكبر من ذلك بكثير.

وثمة نصوص رقمية أخرى تمدّنا بها المصادر حول مدن مغربية أخرى: فمدينة أغمات بلغت إبّان دخول المرابطين إليها سبعة آلاف دار[٢]. فإذا افترضنا أن معدل كل دار خمسة أفراد كما يتبيّن من خلال نوازل الفترة المرابطية[٣]، فإن عدد سكانها يكون قد بلغ ٣٥ ألف نسمة، وهو يتقارب مع ما ذكره مارمول حين جعله ٤٠ ألفاً[٤]. لكن هذه المدينة سرعان ما عرفت تناقصاً في عدد سكانها بعد تأسيس مراكش. أما تلمسان فقد عرفت نمواً ديموغرافياً في عهد يوسف بن تاشفين، إذ بلغت ١٦ ألف دار، أي حوالى ٨٠ ألف نسمة[٥]، في حين ظل سكان تاوريرت ثلاثة آلاف كانون، أي حوالى ١٥ ألف نسمة[٦].

وعلى العموم يمكن تقدير عدد سكان بعض المدن المغربية بصورة تقريبية حسب الجدول المبيّن على الصفحة التالية:

حصيلة القول إن هذين الصنفين من النصوص الانطباعية والرقمية رغم أهميتها في إضاءة الجوانب المعتمة من التاريخ الديموغرافي، فإنها تبقى تقريبية فحسب، ولا ترقى إلى المستوى الحقيقي للإحصائيات الدقيقة التي تعكس واقع عدد سكان المغرب خلال العصر المرابطي. لكنها مع ذلك تحمل بعض الدلالات حول التطور الديموغرافي، وتُسهم في رسم منحيات هذا التطوّر الذي يبدو أنه سار على قاعدة انخفاض عدد السكان في بداية تأسيس الدولة المرابطية وارتفاعه إبان فترة توطيد حكمها، ثم انخفاضه من جديد في مرحلة هرمها وضعفها. ونعتقد أن هذا المسار الديموغرافي قد ينطبق على

---

(١) مؤلّف مجهول، **الحلل الموشية**، ص ١٣٨.

(٢) مارمول، م. **س**، ج٣، ص ٦١.

(٣) ابن رشد: **نوازل ابن رشد** (مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم ك ٧٣١)، ص ٢٧٣؛ ابن الحاج، **نوازل ابن الحاج**، م. س، ص ٢٢٣؛ عياض: **ترتيب المدارك**، تحقيق سعيد أحمد أعرابا، فضالة - المحمدية ١٩٧١، ج٨، ص ١٧٨.

(٤) مارمول، م. **س**، ج٢، ص ٦١.

(٥) م. **ن**، ص ٣٠٢.

(٦) الوزان، **وصف إفريقيا**، م. س، ج١، ص ٢٧٢.

جميع الدول المغربية في العصر الوسيط، وتلك فرضية تحتاج إلى أبحاث لتأكيد صحتها.

المدينة	عدد السكان	المصدر المعتمد	ملاحظات
مراكش	٢٠٠,٠٠٠ نسمة	وصف إفريقيا للحسن الوزان، ج١، ص ١١١٣ وإفريقيا لمارمول، ج٢، ص ٤٧، مع مقارنة ذلك بمصادر أخرى.	تم اعتماد هذا الرقم استنتاجاً من هذه المصادر ومقارنتها، فهو رقم تقريبي أقرب إلى الصحة.
فاس	٣٦,٠٠٠ نسمة	أعمال الأعلام لابن الخطيب، ج٣، ص ٢٣٦	بعد طرح عدد الوفيات من العدد الإجمالي.
تلمسان	٨٠,٠٠٠ نسمة	إفريقيا لمارمول، ج٢، ص ٣٠٢.	تقريبي
أغمات	٣٥,٠٠٠ نسمة	إفريقيا لمارمول، ج٢، ص ٦١	تناقص هذا العدد مباشرة بعد تأسيس مراكش
تاوريرت	١٥,٠٠٠ نسمة	وصف إفريقيا للوزان، ج١، ص ٢٧٢	في الأصل ٣,٠٠٠ كانون

ـ ٥ ـ

صحوة المذهب المالكي في الغرب الإسلامي خلال القرن الخامس الهجري: محاولة تفسير

رغم الاتجاه التصاعدي في منحنى انتشار المذهب المالكي في المغرب الأقصى منذ مطلع القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، فقد ظل هذا الانتشار يتسم بالقلة والمحدودية حتى عتبة القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، حيث عرف آنذاك صحوة متميّزة شكّلت ظاهرة ذلك القرن، مما يستدعي تفسير هذه الصحوة وأبعادها والعوامل المحرِّكة لها.

يستلزم التحليل، فيما نرى، معالجة الظاهرة المطروحة للبحث في إطارها الشمولي المتمثِّل في المد السنّي الذي اجتاح العالم الإسلامي شرقاً وغرباً، والوقوف على خلفيتها التاريخية، وربطها بواقعها السوسيو ـ اقتصادي، لفهمها كظاهرة مهيمنة في تلك الحقبة التاريخية.

١ ـ المد السنّي في المشرق الإسلامي خلال القرن الخامس الهجري وانعكاسه على الصحوة المالكية في الغرب الإسلامي

شهد العالم الإسلامي منذ بداية القرن الخامس الهجري تحوّلات عميقة على جميع المستويات. ومن أهمّ تلك التحولات، بروز القوى البدوية التي كانت تتواجد في أطراف المجال الحيوي الإسلامي، وتعيش على نمط الرعي والترحال كالسلاجقة، وهم شعوب كانت تعيش بين بُخارى وسمرقند، معتمدةً على أسلوب الرعي والترحال، لكنها تمكّنت في مطلع هذا القرن من الزحف نحو بغداد قلب الخلافة الإسلامية، وتأسيس نظام سياسي ـ عسكري اعتمد اقتصاده على موارد الحروب والغزوات. وقد تبنّت هذه

القوى البدوية فكرة الوحدة السياسية، وعملت على تحقيقها بالأسلوب العسكري، لكنها عوَّلت أيضاً على الجانب المذهبي، متوخيةً تحقيق الوحدة المذهبية كأداة لتثبيت نظامها السياسي، لذلك وظَّفت كل طاقتها القتالية لترسيخ المذهب السنّي عن طريق القتال والجهاد.

ولا سبيل لإنكار العلاقة الوطيدة بين البداوة التي ميَّزت تلك النظم، وحماسها لنصرة المذهب السنّي والتوسّع خارج الحدود كما فطن إلى ذلك بعض الباحثين(١). معنى ذلك أن مبدأ الجهاد شكَّل حجر الزاوية في السياسة السلجوقية، خاصةً وأنه يرتكز على قاعدة الإجماع ونبذ الخلافات داخل المجتمع من أجل تكريس كل الفعاليات لمواجهة الآخر، سواء كان هذا الآخر ينتمي إلى فضاء "دار الحرب" أم من اعتُبر مارقاً من المسلمين أنفسهم وتمّ تكفيره، ومن ثم التحريض على جهاده.

إن اكتساح المذهب السنّي لخارطة العالم الإسلامي في القرن الخامس الهجري لم يكن نتيجة صراع عسكري تقليدي ضد المذهب الشيعي الذي كان بدوره قد اكتسح المجال الإسلامي في القرن الذي سبقه، بل عوَّلت القوى السنية في مقاومتها للتيار الشيعي على أسلوب آخر، يتجلّى في إنشاء المدارس النظامية كأداة لكسر شوكة الشيعة، وإفشال مخططاتهم السياسية. لقد وعى الوزير السلجوقي نظام المُلك أن تأسيس مثل تلك المدارس يُعدّ أسلوباً أكثر نجاعةً من الأسلوب الحربي لأنه يُحقِّق عن طريق الدعوة نشر المذهب السنّي وتكوين أُطرٍ من الفقهاء والدُعاة ما لا يستطيع أن يحقّقه بحد السيف، فضلاً عما يرجى من وراء هذه المدارس من إحياء للثقافة السنية(٢)، ومن ثم اعتُبرت المدرسة النظامية أول مدرسة بُنيت لتحقيق مشروع التوسع السنّي(٣).

وقد خلفت هذه المدارس نتائج بالغة الأهمية، إذ مكّنت من تخريج أُطر سنّية من المدرّسين والدُعاة من الطراز الرفيع، وأسفرت بالتالي عن انتصار ساحق للمذهب السنّي، ممثلاً في المدرسة الأشعرية(٤) التي دعمها أبو حامد الغزالي بالمنطق والآراء الفلسفية فضلاً عن التصوّف.

ولم يقتصر هذا الانتصار السنّي على العراق فحسب، بل امتدت ظلاله إلى مصر

---

(١) Marcais, *La Berberie musulmane et l'orient au moyen âge*, Paris, Aubier - Montagne, 1946, p. 10.

(٢) غنيمة، **تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى**، تطوان، ١٩٥٣، ص ٧٥.

(٣) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، ج٤، ص ٢١٧؛ الشيال، **أعلام الإسكندرية**، طبعة مصر، ١٩٦٥، ص ٦٠.

(٤) عبد المجيد بدروي، **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد**، القاهرة، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط٢: ١٩٨٨، ص ١١٦.

التي ظهر فيها أعلام المذهب السنّي، رغم بطش الحكم الفاطمي[(١)]. وتقوم شهادة القاضي عيّاض دليلاً على ذلك[(٢)].

في الوقت نفسه، حقّق المذهب السنّي جولة رابحة في إفريقية (تونس)، إذ سجّل العقد الرابع من القرن الخامس الهجري تفوقاً بيّناً للمذهب المالكي بعد المحنة الكبيرة التي ألمّت به[(٣)]. وفي هذا الصدد يخبرنا ابن أبي دينار أن المعزّ بن باديس بن منصور «أظهر الدعوة لبني العباس، وورد عليه عهد من الإمام القائم بأمر الله العباسي»[(٤)]. وفي سنة ٤٤٠هـ/١٠٤٨م، «قطع خطبة بني عبيد (وهم شيعة) وقطع بنودهم وأحرقها بالنار». ويؤكّد بعض المؤرخين[(٥)] أنه حمل أهل مملكته على الاشتغال بمذهب مالك، ومحو آثار التشيّع الذي كان قد فشل حتى في عهد الوجود الفاطمي في المغرب بدليل حصر الفاطميين الدعوة لمذهبهم بين الخاصّة دون العامة.

وانعكست هذه الصحوة المالكية في ميدان التأليف، إذ صنّف أحد الفقهاء كتاباً في ذمّ بني عبيد[(٦)]. وتعدّدت المؤلّفات في المذهب المالكي[(٧)]، وظهر نوع من "الشعر السنّي" الذي يهاجم الشيعة، ويكيل لهم تهم الزندقة والإلحاد[(٨)].

لذلك خبا نجم التيار الشيعي في إفريقية، وعلا شأن المذهب المالكي[(٩)]، حتى أصبحت هي نفسها مندرجة في سياج الاحتواء السنّي[(١٠)]، وهو ما عبّر عنه القاضي

---

(١) ابن فرحون، **الديباج المذهب**، طبعة الفحامين بمصر، ١٣٥١هـ، ص ٢٧٦. وفيه يشير إلى أن الفاطميين طردوا أبا بكر الطرطوشي المالكي من الإسكندرية.

(٢) القاضي عيّاض، **ترتيب المدارك**، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، طبعة المحمدية ـ فضالة، ط٢: ١٩٨٣، ج١، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٣) كنموذج لهذه المحنة انظر: ابن فرحون، م. **س**، ص ٧٨. ولمزيد من التفصيل انظر: محمود إسماعيل، **مغربيات: دراسات جديدة**، فاس، ١٩٧٧، ص ٥٧ وما بعدها.

(٤) **كتاب المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، تونس، مطبعة الدولة التونسية، ١٢٨٦هـ، ص ٨٢. وانظر كذلك: ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، القاهرة، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ج٥، ص ٥١.

(٥) الذهبي، **العبر في أخبار من غبر**، ج٣، ص ٢٣٣؛ ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، طبعة بيروت (د. ت)، ج٣، ص ٢٦٤.

(٦) عياض، **ترتيب المدارك**، م. س، ج٨، ص ١١٣؛ ابن فرحون: **م. س**، ص ٢٧٣.

(٧) الدباغ، **معالم الإيمان**، تحقيق إبراهيم شبوح، طبعة مصر، ١٩٧٨، ج٣، ص ٢١٨ ـ ٢٢٤؛ القاضي عياض، **م. س**، ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٨) بونار، **المغرب العربي، تاريخه وثقافته**، الجزائر، ١٩٦٨، ص ٢٥١.

(٩) حسن أحمد محمود، **الإسلام والثقافة العربية بإفريقيا**، دار الفكر العربي، ط٣: ١٩٨٦، ص ١٦٥.

(١٠) سعد غراب، «المذهب المالكي عنصر ائتلاف في المغرب الإسلامي»، نُشر ضمن كتاب: **العامل** =

عيّاض بقوله: «. . . إلى أن خرجت القيروان وأهلها وجهاتها وسائر بلاد المغرب مصفقة على هذا المذهب، مجتمعة عليه، لا يعرف لغيره بها قائم»[1].

في غمرة هذا المد السنّي، بات بديهياً أن يصل تأثيره إلى المغرب والأندلس بفضل التجارة التي شكّلت عاملاً مهمّاً في تسرّب المذهب المالكي إلى تلك المنطقة. فإلقاء نظرة على المدن المغربية التي برز فيها أعلام المذهب، وهي سجلماسة وفاس وأغمات وسبتة، تبيّن أنها كانت على صلة تجارية وطيدة بالقيروان، وكانت ترتبط معها بطرق تجارية لم ينقطع ورود سلعها حتى أثناء فترات الصراعات السياسية[2]، وهذا ما يُفسّر بقاء تلمسان ـ إحدى محطات الطرق التجارية ـ «داراً للعلماء والمحدثين وحملة الرأي على مذهب مالك بن أنس رحمه الله»[3].

وبالمثل، شكّلت الرحلات العلمية التي قام بها علماء المغرب والأندلس من أجل التتلمذ على يد شيوخ المدارس النظامية في بغداد رافداً آخر من روافد الصحوة المالكية في بلاد الغرب الإسلامي. ففي غمرة هذا الاكتساح السنّي، شدّ العلماء المغاربة والأندلسيون الرحال إلى بغداد، من بينهم أبو علي الصدفي[4]، وأبو بكر الطرطوشي[5]، وأبو بكر بن العربي[6]، وغيرهم من العلماء الذين وجدوا المدارس النظامية في أوج إشعاعها، فتشبّعوا بآرائها، وعادوا إلى أقطارهم تحدوهم رغبة جامحة في نشر المذهب السنّي المالكي بكل الوسائل المتاحة.

٢ ـ حصيلة التراكم التاريخي لفترة ما قبل الصحوة

لا يتأتى فهم الصحوة المالكية في المغرب والأندلس خلال القرن الخامس

= **الديني والهوية التونسية**، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٠، ص ٢٣٦.

(١) **ترتيب المدارك**، م. س، ج١، ص ٢٦. لاحظ الأعلام المالكيين الذين بدأ عددهم يتكاثر في إفريقية خلال تلك الحقبة، م. **س**، ص ٨٥ ـ ٨٦؛ وانظر: ابن عجيبة، «أزهار البستان»، مخطوط، الخزانة الحسنية بالرباط، رقم ٤١٧، ورقة ١٢٨أ.

(٢) رضوان مبارك، «المذهب المالكي في عهد المرابطين والموحدين»، رسالة جامعية مرقونة بكلية الآداب بالرباط، ص ٤٩.

(٣) البكري، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، تحقيق دي سيلان، الجزائر، ١٩١١، ص ٧٧.

(٤) مؤلف مجهول، «كتاب في تراجم الأولياء»، مخطوط، الخزانة العامة بالرباط، رقم ج ١٢٧١، ص ٢٠١.

(٥) **الشيال**، م. **س**، ص ٦٠.

(٦) انظر ما ورد عن رحلته مع والده إلى الخليفة العباسي المستظهر بالله ولقائه مع أستاذه الإمام الغزالي في: «ترتيب الرحلة في الترغيب للملة»، مخطوط، الخزانة العامة بالرباط، رقم ك ١٢٧٥.

الهجري من دون الرجوع إلى الحقبة التي سبقتها. فمنذ عصر الأدارسة الذي بدأ من سنة ١٧٢هـ، أخذ المذهب المالكي في التسرّب إلى داخل المغرب. وعلى الرغم من اعتناق الأمير إدريس الأول المذهب الشيعي الزيدي، إلاّ أنه لم يحاول فرضه على أهل المغرب، وفضَّل - بدلاً من ذلك - الجهاد للقضاء على جيوب المذاهب الخارجية، وكافة المذاهب ذات الطابع البدعي، أو تلك التي كانت تُعتبر من وجهة نظره مارقة وخارجة عن المألوف، وفي مقدمتها المذهب البرغواطي[١].

وسار ابنه إدريس الثاني على النهج نفسه، فلم يدخل معركة خاسرة مع فقهاء المالكية، بل يُستشف من بعض النصوص أنه كان متعاطفاً معهم[٢]. وحسبنا أن عهده شهد تدفق موجة من الفقهاء المالكيين الأندلسيين والقيروانيين الذين وفدوا على مدينة فاس، وهي فرصة اهتبلها لاستقطابهم جميعاً[٣].

وفي هذه الحقبة أيضاً تم إدخال كتاب **الموطأ** إلى المغرب، فكان لذلك أثره الكبير في تعميم المذهب المالكي وذيوعه في أوساط المغاربة. فما كاد القرن الرابع الهجري يُشرف على النهاية حتى كانت أصول هذا المذهب وفروعه قد بدأت تترك بصماتها الأولى في مرافق الحياة العامة[٤].

ويُخيَّل إلينا أن موقف الأدارسة المرن من المذهب المالكي جاء إفرازاً لروح الانفتاح والتسامح الفكري اللذين ميّزا فكر الأدارسة، وما تمخض عن ذلك من تقارب وانفتاح على المذاهب الأخرى. كما جاء بمثابة موقف سياسي ضد الخوارج الذين أنكروا خلافة الأمويين والعباسيين معاً. وبما أن الأندلس كانت تحت حكم الأمويين، والمغرب تحت حكم العلويين الأدارسة، فقد عمل حكام المنطقتين على ترسيخ مذهب مالك نكايةً بالمذهب الخارجي[٥]. كما لا يُستبعد أن يكون لموقف الإمام مالك من ثورة محمد النفس الزكية، ووقوفه إلى جانبه، دور في دفع الأدارسة إلى العمل بمذهبه[٦].

---

(١) محمد داود، **الأثر السياسي والحضاري للمالكية في شمال إفريقيا حتى قيام دولة المرابطين**، مكة، المكتبة الفيصلية، ١٩٨٥، ص ١٧٠ - ١٧١.

(٢) م. ن، ص ١٦٩.

(٣) البكري، **م. س**، ص ٩١ - ٩٢.

(٤) عمر الجيدي، **محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي**، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٨٧، ص ١٦٠.

(٥) Terrasse, *Histoire du Maroc*, Casablanca, 1946, T. 2, p. 37.

(٦) عباس الجراري، «أسباب انتشار المذهب المالكي واستمراره في المغرب»، بحث نُشر ضمن أعمال **ندوة الإمام مالك**، فاس، ١٩٨٠، ج١، ص ١٨٠.

ولعبت إمارة نكور الواقعة في شمال المغرب دوراً بارزاً أيضاً في الحفاظ على المذهب المالكي ورعايته[١]، إذ ظل بنو صالح الحميريون يؤدون رسالتهم في نشره إلى أن قضى على دولتهم موسى بن أبي العافية[٢].

ورغم أن الدويلات الزناتية ساندت الفاطميين لبعض الوقت، فإنها والت الخلافة الأندلسية السنّية[٣]. ونعلم أن القبائل الزناتية قامت بهجرة مكثّفة من المغرب الأوسط نحو المغرب الأقصى خلال القرن الرابع الهجري[٤]، وهو عامل ساعد على تقوية المذهب المالكي وترسيخ ركائزه[٥].

كما أن هجرة علماء إفريقية المالكيين إلى المغرب في بداية القرن الخامس الهجري بعد الخراب الذي حلَّ بالقيروان إثر الغزو الهلالي، ساهم بدوره في ميلاد الصحوة المالكية في المغرب والأندلس[٦].

ولا شك في أن فشل الإيديولوجيات والتيارات المذهبية السابقة، وعدم نجاحها في تأسيس كيانات سياسية كبرى في الغرب الإسلامي تحظى بقبول شعبي، ساعد على بروز المذهب المالكي وسيادته. فمعلوم أن المذاهب الخارجية، وخاصةً المذهب الصفري الذي ساد في كل من سجلماسة وبرغواطة ومناطق أخرى، عرف تقوقعاً وانكفاءً، وعجز عن تحقيق مشروعه في بناء دولة كبرى. فالدعاة الخارجيون اكتفوا بتأسيس كيانات صغرى انتهت بالتمزّق والسقوط في السخائم القبلية والصراعات الطائفية. وبالمثل، فإن المذهب الاعتزالي ظلّ منحصراً بين بعض القبائل مثل أوربة وزناتة ومزاتة إلى أن انصهر مع الدعوة الزيدية الإدريسية. غير أن هذا الوفاق المذهبي انفرط بعد مقتل إدريس الثاني، فتحوّل إلى حركات انتزاء ذات طابع عنصري، وتكوّنت تجمعات اعتزالية مستقلة[٧]. أما المذهب الحنفي، فكان تواجده منذ دخوله إلى

---

(١) البكري، م. س، ص ٩.

(٢) محمد داود، م. س، ص ٢٤٦.

(٣) عبد اللطيف أكنوش، **تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية بالمغرب**، الدار البيضاء، مؤسسة إفريقيا الشرق، (د. ت)، ص ٦٣.

(٤) ابن حيان، **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، تحقيق شالميطا، مدريد، ١٩٨٠، ص ٦٩.

(٥) بزاوي، «دور الدعوة في نشأة الدولة المغربية»، رسالة جامعية مرقونة، كلية الآداب بالرباط، ص ٢٩٧.

(٦) رضوان مبارك، م. س، ص ٤٨.

(٧) محمود إسماعيل، **الأدارسة في المغرب الأقصى، حقائق جديدة**، الكويت، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، ١٩٨٩، ص ١٠٧.

المغرب الأقصى شاحباً، مقتصراً على النخبة دون العامة، بينما اقتصر المذهب الشيعي على بعض المدن، ولم ينجح في تأسيس دولة مركزية. ومن ذلك كله نستخلص أن فراغ الساحة من إيديولوجية مذهبية قوية ساهم في الصحوة التي عرفها المذهب المالكي.

٣ ـ جهود أعلام المذهب المالكي الأوائل

وإذا كانت هذه الصحوة تُعزى إلى العوامل الآنفة الذكر، فإن ذلك لا يُقلّل من أهمية جهود أعلام المذهب المالكيين المغاربة الذين مهّدوا لها الطريق إبان القرن الرابع الهجري. وتزخر كتب التراجم بذكر رواد فقهاء المالكية من أمثال: درّاس بن إسماعيل الذي كان حافظاً للرأي على مذهب مالك[١]، وقيل إنه أول من أدخل "مدونة" سحنون إلى فاس، وبها اشتهر مالك في المغرب[٢]. ومنهم أيضاً: أبو عبد الرحمن بن العجوز[٣]، وموسى بن يحيى الصديني[٤]، وعبد اللّه بن غالب بن تمام[٥]، وأبو علي بن أمدكتو[٦]، وأبو محمد عبد اللّه بن إبراهيم الأصيلي الذي كان من حفّاظ مذهب مالك، ومن أعلم الناس بالحديث وأبصرهم بعلله ورجاله[٧]... إلى جانب كوكبة من الأعلام المالكيين الذين تتلمذوا على يد أبي زيد القيرواني المعروف بـ "مالك الصغير"[٨]، وساهموا في نشأة مدرسة مالكية في شمال المغرب سرعان ما احتلت مكانة مرموقة في ميدان الدعوة السنّية[٩]، وخلفت مراكز هامة لنشر المالكية في أهم المدن مثل البصرة وأصيلا وفاس ونكور وسبتة[١٠].

---

(١) القاضي عيّاض، م. س، ج٦، ص ٨١؛ ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**، طبعة مصر، ١٩٦٦، ج١، ص ١٤٦.

(٢) ابن القاضي، **جذوة الاقتباس**، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧٣، ص ١٩٤.

(٣) ابن فرحون، **الديباج المذهّب**، م. س، ص ١٥٠.

(٤) ابن الفرضي، م. س، ق٢، ص ١٥٠.

(٥) الذهبي، م. س، ج٣، ص ١٨١.

(٦) عياض، **ترتيب المدارك**، م. س، ج٦، ص ٢١٧.

(٧) كنون، **الذبوع المغربي**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط٣: ١٩٧٥، ج١، ص ٥١.

(٨) عيّاض، **ترتيب المدارك**، تحقيق محمد بن شريفة، فضالة ـ المحمدية، (د. ت)، ج٥، ص ١٤٨، ١٤٩؛ ج١، ص ٨٥ ـ ٩٢.

(٩) بزاوي، م. س، ص ٢٩٦.

(١٠) م. ن، ص ٢٩٣.

بيد أن أهمّ الأعلام المالكيين الذين أسهموا في الصحوة المالكية بلا منازع هو الفقيه أبو عمران الفاسي، تلميذ شيخ الأشعرية أبي بكر الباقلاني. تخبرنا المصادر أنه درس في الأندلس والعراق على يد كبار شيوخ المالكية[١]، ثم عاد إلى فاس بعد أن رسَّخ قدمه في المذهب المالكي حتى إن أستاذه شبّه علمه بعلم مالك[٢]. وأخذ عنه الطلاب من أقطار المغرب، «وتخرج به خلق في المذهب»[٣]، نذكر من بينهم: عتيق السوسي، ومحمد بن طاهر بن طاوس، وجماعة من الفاسيين والسبتيين والأندلسيين[٤]. وفي ذلك دليل قاطع على دور شيوخ المذهب في تدعيم المذهب عن طريق تكوين طلبة أكفاء يعملون على نشره وذيوعه.

ومن ألمع الطلبة الذين تخرّجوا على يد أبي عمران الفاسي، الفقيه وجّاج بن زلو اللمطي، الذي لم يقتصر علمه على معرفة أصول المذهب فحسب، بل قام بمشروع مهمّ كان له الأثر الواضح في ذيوع المذهب المالكي في المغرب. ويتجلّى في بنائه مدرسة عُرفت بـ "دار المرابطين"[٥]، خُصِّصت لتلقين مبادئ المالكية ومقاومة المذاهب الأخرى[٦]. وهي لا تختلف ـ في الأهداف على الأقل ـ عن المدارس النظامية التي كانت تحدوها نفس الغاية في المشرق الإسلامي. وشكّلت هذه المدرسة نواة الدولة المرابطية، ومنها تخرج فقيه الدولة ومنظِّرها عبد اللّه بن ياسين، وأبو القاسم بن عذرا الجزولي، وأخوه سليمان بن حدو الذي خلف عبد اللّه بن ياسين في مهمة الإرشاد الروحي[٧]، وكلهم سيلعبون دوراً أساسياً في نشر المذهب المالكي وتقوية عوده.

وإذا لم يُقدَّر لبعض تلامذة أبي عمران الفاسي القيام بنفس الدور، فحسبهم أنهم شجعوا تدريس المذهب المالكي وتلقينه في حلقاتهم. مصداق ذلك ما رواه ابن عجيبة عن أبي عبد اللّه محمد بن خطاب (ت٤٢٥هـ)، الذي حمل معه من إفريقية إلى سبتة كتاباً جامعاً للمدونة «كان يُقرئه في مجلسه حتى كثر عند الناس». ولم يألُ بقية الفقهاء

---

(١) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، م. س، ج٥، ص ٣٠؛ ابن القاضي، م. س، ج١، ص ٤٤؛ ابن بشكوال، **كتاب الصلة**، بغداد ـ القاهرة، ١٩٥٥، ج٢، ص ٥٧٧.

(٢) عياض، **ترتيب المدارك**، م. س، ج٧، ص ٢٤٦.

(٣) ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، بيروت (د. ت)، ج٣، ص ٢٤٨.

(٤) عياض، م. س، ج٧، ص ٢٤٥.

(٥) م. ن، ج٨، ص ٨١.

(٦) Cuoq, *L'histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'ouest dès origines à la fin du XVI^eme siècle*, Paris, Librairie Orientaliste, (S.D.E), p. 35.

(٧) عيّاض، **ترتيب المدارك**، ج٨، ص ٨٠.

جهداً في نشر المالكية، نذكر من بينهم: عثمان بن مالك فقيه فاس (ت٤٤٤هـ)، الذي تفقَّه على يديه شيوخ المذهب في هذه المدينة، وكذلك الحسن القرشي وحمزة بن يوسف... إلى غير ذلك من الأسماء اللامعة التي يحويها كتاب **المدارك**[١].

ومنذ دخول المرابطين المغرب، تحالف معهم هؤلاء الأعلام والفقهاء المالكيون[٢]، مما زاد من توفير الظروف الملائمة للصحوة المالكية.

٤ ـ التفسير البيئي والحضاري

إلى جانب هذا التراكم التاريخي الذي يُفسِّر صحوة المالكية في المغرب والأندلس خلال القرن الخامس الهجري، يُمكن تفسير هذه الصحوة بعوامل بيئية وحضارية يأتي في مقدمتها تفسير ابن خلدون[٣]، الذي أرجع تشبّث المغاربة بالمذهب المالكي إلى البداوة الغالبة عليهم، ومشابهة ظروفهم لبيئة الحجاز البدوية. وذكر في موضع آخر أنهم بعيدون عن الصنائع، لذلك فإن منتهى رحلتهم كانت الحجاز وليس العراق الذي تتواجد فيه مختلف المذاهب[٤].

نميل إلى الاعتقاد أن التفسير الخلدوني يتضمن حقائق وعليه مآخذ في ذات الوقت. فربطه بين ابتعاد المغاربة عن الصنائع واكتفائهم بالرحلة إلى الحجاز تحمل مغزى عميقاً في الربط بين اقتصاد الندرة الذي يعتمد على الموارد الحربية دون الصناعة، ومن هنا قلّة الرحلات إلى جهات خارج الحجاز، لكن تفسيراته تظلّ مع ذلك غير مقنعة. فعدم الوصول إلى العراق ليس ظاهرة خاصة بالمغرب فحسب، بل تشترك في ذلك كثير من البلدان الإسلامية، ومع ذلك لم نلاحظ نفس النتيجة. كما سبق أن ذكرنا أن بعض العلماء المغاربة والأندلسيين رحلوا إلى العراق مثل أبي بكر بن العربي وأبي علي الصدفي، ونضيف إلى ذلك أحمد بن محمد بن عبد الرحمن الأنصاري[٥]،

---

(١) م. ن، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٢) نذكر في هذا الشأن تحالف فقهاء سجلماسة مع المرابطين واستدعاءهم لفتح المغرب. انظر ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، م. س، ص ١٢٧. وانظر كذلك ترجمة القاضي عياض للفقيهين المالكيين عبد اللّٰه بن حمو اللواتي وإسماعيل بن يربوع اللذين تحالفا مع المرابطين إبان دخول هؤلاء المغرب في: **ترتيب المدارك**، م. س، ج٨، ص ١٧٣ ـ ١٧٥.

(٣) **المقدمة**، تحقيق عبد الواحد وافي، م. س، ج٣، ص ١٠٢٠ ـ ١٠٢١.

(٤) م. ن، ص ١٠٣٣.

(٥) ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، تحقيق محمد بن شريفة، بيروت (د. ت)، س١، ق٢، ص ٤٦٢.

وأبي تمام غالب بن عيسى[١]، وأحمد بن عثمان بن مكحول[٢]، ومنهم من وصل حتى الصين مروراً بالعراق... والقائمة تطول[٣].

أما بالنسبة لتشابه البيئة، فنصّ ابن خلدون يكتنفه بعض الغموض، إذ لا نعرف ما إذا كان يقصد بيئة المدينة الزراعية، أم بيئة مكة التجارية، أم مناطق الحجاز الأخرى الريفية القبلية. كما يصعب تمييز معايير التشابه بين هذه البيئة والبيئة المغربية الأندلسية. فقليل من التأمل يكشف من دون شك عن اختلاف بين هذه المناطق، خاصةً إذا راعينا الظروف التاريخية التي بلغ فيها التطوّر الحضاري أوجه في الحجاز[٤].

لكن إذا جرَّدنا مقولة ابن خلدون من هذه المآخذ، نلاحظ أنه فطن إلى كون المذهب المالكي أكثر المذاهب ملاءمة لعقلية المغاربة لسهولته وبساطته، وخصوصاً بالنسبة للمرابطين الذين حكموا خلال المرحلة مدار البحث، والذين عُرفوا بطابعهم الصحراوي، وميلهم الفطري إلى البساطة في كل شيء[٥]. فالمذهب المالكي لا يعوّل على استخدام الرأي أو الجدل بقدر ما يعتمد على النصّ والنقل، وعلى الأثر والرواية؛ فهو مذهب ملائم لطبيعة المغاربة لأنه عملي أكثر منه نظري، يستند إلى الواقع، ويأخذ بالعرف والعادة. وأهل المغرب عموماً متمسّكون بالسُنّة والجماعة وتجنب البدع كما يذكر أبو بكر بن العربي[٦]، الذي عاصر الفترة موضوع الدراسة، ناهيك عن كونهم سئموا الصراعات المذهبية، وهو ما يُفسِّر قول المؤرخ الناصري «... فبعد أن طهرهم الله تعالى من نزعة الخارجية أولاً والرافضية ثانياً، أقاموا على مذهب أهل السُنّة

---

(١) السلفي، **معجم السلفي**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٣، ص ١٠٣.

(٢) ابن بشكوال، **كتاب الصلة**، تحقيق عزت العطار الحسيني، بغداد ـ القاهرة، ١٩٥٥، ج١، ص ٧٦.

(٣) انظر: ابن القاضي، **م. س**، ج٢، ص ٣٨٦.

(٤) محمد داود، **م. س**، ص ٦٦.

(٥) تبرز أوجه التوافق بين بساطة العقل البربري والمذهب المالكي في الرواية التالية: «قال أبو طالب المكي: كان مالك أبعد الناس من مذاهب المتكلمين، وأشدهم بغضاً للعراقيين، وألزمهم لسُنّة السالفين من الصحابة والتابعين. قال سفيان بن عيينة: سأل رجل مالك فقال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، كيف استوى يا أبا عبد اللّه؟ فسكت مالك ملياً حتى علاه الرحضاء وما رأينا مالك وجد من شيء وجده من مقالته، وجعل الناس ينظرون ما يأمر به ثم سري عنه فقال: الاستواء منه معلوم والطيف منه غير معقول والسؤال عن هذا بدعة والإيمان به واجب وإني لأظنك ضالاً أخرجوه» القاضي عيّاض، **ترتيب المدارك**، م. س، ج٢، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٦) «ترتيب الرحلة للترغيب في الملة»، مخطوط، خ. ع. ر رقم ك ١٢٧٥ (ضمن مجموع)، ص ١٨٧.

والجماعة مقلّدين للجمهور من السلف رضي الله عنهم»[١]. لذلك أصبح شيوع المذهب عندهم عادة وفطرة لا تحتاج إلى دليل[٢].

٥ ـ إعجاب المغاربة بشخصية الإمام مالك وتلامذته

إلى جانب ما تقدم يُفسَّر انتشار المذهب المالكي في المغرب والأندلس بعوامل ذاتية ترجع إلى شخصية مالك نفسه بما عُرف عنه من كريم السجايا، والتعلّق الشديد بالسُنّة والأثر[٣]، مما دفع المغاربة إلى الوفود عليه، والانقياد لمذهبه والاقتناع بأنه أولى بالاقتداء والاتباع[٤]. ولعل شغف المغاربة الشديد بالإمام مالك وإخلاصهم لمذهبه قد جعل بعض الدارسين[٥] يتبنّون النصوص التراثية القديمة في تفسير نفور أهل المغرب من المذاهب الأخرى بكون أئمة المذاهب تتلمذوا على يدي الإمام مالك ثم خرجوا عنه. فعن سبب عزوفهم عن المذهب الشافعي يذكر المقدسي ما يلي: «رأيت أصحاب مالك يبغضون الشافعي، قالوا أخذ عن مالك ثم خالفه»[٦]. أما نفورهم من مذهب الإمام أحمد بن حنبل، فلأنه أخذ بالخبر الضعيف وفضّله على القياس حتى إن كثيراً من الفقهاء لم يعدّوا أحمد بن حنبل من الفقهاء، وإنما صنّفوه في طبقات المحدِّثين[٧].

ولقد بلغ من تقدير المغاربة ومحبتهم للإمام مالك أنهم نظموا قصائد تمجِّد علمه وتثني عليه، إذ مدحه أحدهم بقوله:

إمام الورى في الهدى والسمت مالك	وفي الفقه والآثار ما إن يدارك
فآراؤه في الفقه يسطع نورها	وتسهل في إيضاحه المسالك[٨]

وبالمقابل، كان الإمام مالك شديد الإعجاب بالطلبة المغاربة لما لمسه فيهم من

---

(١) **الاستقصا**، طبعة الدار البيضاء، ١٩٥٤، ج١، ص ١٤٠.

(٢) الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، تحقيق مجموعة من الدارسين، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١، ج٢، ص ١٦٩.

(٣) محمد العمراني، «البيئة وأثرها في صياغة مذهبنا المالكي»، مجلة **دعوة الحق**، بيروت، العدد ٢٤٥، سنة ١٩٨٥، ص ١٨ ـ ١٩.

(٤) عمر الجيدي، م. س، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٥) محمد العمراني، م. س، ص ٢٠.

(٦) المقدسي: **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، نشر دي خوجيه، ليدن، ١٩٠٦، ص ٤٢.

(٧) عيّاض، **ترتيب المدارك**، ج١، ص ٨٦.

(٨) ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**، القاهرة ١٩٦٦، سلسلة تراثنا، ص ٢٠٨.

حُسن الاستعداد والجدّ والحرص على الاتباع، فخصهم بمكانة متميّزة، وكان يتتبع أخبارهم أولاً بأول، ويُراسل بعضهم. فكان يُلقّب البهلول بن راشد بـ "عابد البلد"[(١)]، وعرَّف عبد اللَّه بن عمر بن غانم أيضاً بأنه «صاحب مالك بن أنس»[(٢)]، وبلغ من إعجاب مالك بهذا العالم وتقديره له أن عرض عليه تزويج ابنته له والإقامة عنده في المدينة[(٣)]. ومن مظاهر تكريمه وإجلاله له أنه كان يوسّع له في مجلسه ويُقعده إلى جانبه ويطيل الحديث معه إلى درجة أن طلبة العلم الوافدين على إمام دار الهجرة كانوا يضيقون صبراً، فيقولون: «شغله المغربي عنا»[(٤)]. أما عبد اللَّه بن فروخ فكان يسميه مالك: "فقيه المغرب"[(٥)]. وبلغ الإجلال والتقدير الذي كان يكنّه الإمام مالك لهذا العالِم مبلغاً جعل أبا العرب يقول ما يلي: «كان مالك بن أنس رحمه الله يكرّمه ويعظّمه»[(٦)]. كما حظي الفقيه أبو محمد عبد اللَّه بن أبي حسان اليحصبي بمحبة وتقدير الإمام مالك حتى إن تلميذه ابن وهب أكد ذلك بقوله: «ما رأيتُ مالكاً أميل منه إلى أحد كميله إلى ابن أبي حسان»[(٧)]. وكان من كثرة تقديره له أنه عندما زاره وهو في طريقه إلى الحج، تلَقاه مالك بالسلام وقام إليه، وكان لا يفعل ذلك إلا مع قلّة من العلماء الذين يجلّهم ويقدّرهم. وبحسب ما يُستشف من رواية صاحب **رياض النفوس**، فإن الإمام مالك صرّح لابن غانم بأنه لو علم بقدومه لأتى بنفسه للاطمئنان عليه[(٨)].

ومما يعكس محبة عالِم المدينة لعلماء الأندلس أيضاً، ما ذكره ابن الفرضي في ترجمة العالم الأندلسي حفص بن عبد السلام السلمي من أنه لزم مالكاً بن أنس سبعة أعوام، «وكان مالك يدني منزله»[(٩)]، بينما بلغ من شدة إعجابه بأحد علماء قرطبة أن

---

(١) المالكي، **رياض النفوس**، تحقيق بشير البكوش، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٢.

(٢) م. ن، ص ٢١٥.

(٣) الرقيق القيرواني، **تاريخ إفريقية والمغرب**، تحقيق المنجي الكعبي، تونس، ١٩٦٨، ص ٢٢٨.

(٤) م. ن، ص. ن.

(٥) م. ن، ص ١٨٠.

(٦) أبو العرب، **طبقات علماء إفريقية وتونس**، تحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، تونس، الدار التونسية للنشر ـ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط٢: ١٩٨٥، ص ١٧١.

(٧) المالكي، **رياض النفوس**، م. س، ص ٢٨٦.

(٨) الرقيق القيرواني، م. س، ص ١٨٠؛ **رياض النفوس**، ج١، ص ١٧٥.

(٩) ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**، ج١، ص ١١٨.

كان يلقبه بـ "الحكيم"[1]. كما كان معجباً بعالم أندلسي آخر يدعى عبد الرحمن بن عبد الله، فكان يقربه إليه ويكرمه[2].

ولما توفي الإمام مالك، اتجه المغاربة إلى تلامذته من أمثال ابن القاسم وأشهب وابن وهب وغيرهما. واستمرت الصلات بين أعلام المدرسة المالكية وعلماء المغرب حتى القرن الخامس الهجري حيث كانت صحوة المالكية في المغرب في تلك الحقبة ثمرة من ثمارها الأساسية.

من ناحية أخرى، لا شك في أن أهل المغرب والأندلس كانوا يسمعون عن الفقهاء المالكيين في إفريقية، والمحن التي اصطلوا بنارها، وكذلك تعاطفهم مع الفقراء، وتجاوب أحاسيسهم مع مشاعر العامة، فمالوا إليهم[3]. فضلاً عن نضالية المذهب وشعبيته والتحامه بقضايا الأمة، وتطوع بعض فقهاء المالكية لنيل الشهادة في ساحة الجهاد[4].

٦ ـ دور السلطة الحاكمة في الصحوة المالكية

إذا كانت العوامل التي أتينا على ذكرها ساهمت بنسب متفاوتة في صحوة المالكية إبان القرن الخامس الهجري، فيجب ألا نغفل دور الدولة. فالوحدة المذهبية تخدم بالدرجة الأولى الحكام السياسيين، لذلك سعى المرابطون ـ وهم الذين حكموا خلال الفترة التي تهمنا في هذه الدراسة ـ إلى جعل المذهب المالكي محور حركتهم الإصلاحية، وخطاً إيديولوجياً أداروا نضالهم ودعوتهم عليه[5]، واستأسدوا في استئصال شأفة المذاهب الأخرى، ولم يتورعوا عن استخدام القوة أحياناً[6]، وبذلك أصبح المذهب المالكي مرتبطاً أشد الارتباط بالدولة، وأحد مقوماتها الأساسية والروح التي تمنحها المشروعية السياسية[7].

دعمت الدولة الحاكمة هذا التوجه بإسناد منصب القضاء إلى الفقهاء المالكيين

---

(١) م. ن، ص ١٥٩.

(٢) م. ن، ص ٢٥٧.

(٣) محمد داود، م. س، ص ٣٢١.

(٤) [illegible]oran, «Les Almoravides: Etat, doctrine, oeuvres», *Dirasat Ifriquiyya*, n° 2, Avril 1989, p. 28.

(٥) عباس الجراري، وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ، الدار البيضاء، ١٩٧٦، ص ١٧.

(٦) Bel, *La Religion musulmane en Berbérie. Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse*, Libraire [illegible] - Paul Geuthner, 1938, T. 1, p. 213, Boshvila, *Los Almoravides*, Tetouan, 1956, p. 58.

(٧) مزاوي، م. س، ص ٣٥٩.

دون غيرهم، وهو ما عبّر عنه المؤرخ المراكشي بقوله: «فلم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلاّ من علم الفروع، أعني فروع مذهب مالك»[1]. وإلقاء نظرة على أسماء القضاة الذين أسندت إليهم وظيفة القضاء كفيل بتدعيم هذا الرأي. ففي ترجمة عبد الله بن محمد بن عيسى التادلي، يذكر ابن الآبار أن أباه «كان من حفاظ المذهب المالكي، ومن المشاورين بفاس أيام لمتونة»[2]، وجلّ أسماء القضاة أو الذين تولوا خطة الشورى تقترن تراجمهم بتبحرهم في المذهب المالكي[3].

علاوة على إسناد مناصب القضاة للفقهاء المالكيين، ركّزت الدولة تشريعها القضائي وفق المذهب المالكي، وشدّدت على ضرورة الالتزام به نصّاً وروحاً. ففي رسالة بعثها الأمير المرابطي تاشفين بن علي إلى أهل بلنسية بعد استرجاعها سنة ٤٩٥هـ ورد ما يلي: «واعلموا رحمكم الله أن مدار الفتيا ومجرى الأحكام والشورى في الحضر والبدو عن ما اتفق عليه السلف الصالح رحمهم الله من الاقتصار على مذهب إمام دار الهجرة أبي عبد الله مالك بن أنس رضي الله عنه، فلا عدول لقاضٍ ولا مفتٍ عن مذهبه، ولا يأخذ في تحليل ولا تحريم إلاّ به، ومَنْ حاد عن رأيه بفتواه ومال إلى الأئمة إلى سواه فقد ركب رأسه واتبع هواه»[4].

وبما أن الدولة المرابطية قامت على أساس دعوة إصلاحية دينية رغم أن عمقها كان ذا بُعد اقتصادي، فقد كانت فرصة للتمكين للمذهب المالكي عن طريق محاربة المذاهب الأخرى وكل العلوم التي لا تنسجم مع مذهبهم. ولدينا في هذا الصدد بعض القرائن التي تدعم هذا الرأي. فقد ورد عند ابن الزيات ما يفيد انتهاج الدولة طرق المصادرة الفكرية للتيارات المخالفة لمذهب مالك[5]، بل كانت تصل أحياناً إلى حد النفي والاعتقال لمعتنقي المذاهب المخالفة للمذهب المالكي؛ فقد أورد ابن عبد الملك في ترجمة فقيه ظاهري أنه «كان فقيهاً ظاهري المذهب، وهو ممن غرب عن الأندلس

---

(1) المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، م. س، ص ٢٥٤.

(2) ابن الآبار، التكملة لكتاب الصلة، نشر ألفرد بل وابن أبي شنب، الجزائر، ١٩١١، ص ٩٢٢.

(3) م. ن، ص ١٤٠ ـ ٢٥٧ ـ ٣٠٩ ـ ٤٩٣ ـ ٥٦٣؛ وانظر كذلك: ابن القاضي، م. س، ص ٢٥٥.

(4) حسين مؤنس، «نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين ٥٢٠هـ/١١٢٦م إلى ٥٤٠هـ/١١٤٥م»، مدريد، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، ١٩٥٥، مج ٣، العدد ٣، ص ١١٢ ـ ١١٣. والرسالة مؤرخة بالعشر الأولى من جمادى الأولى عام ٥٣٨هـ.

(5) ذكر ابن الزيات أن حاكم منطقة سجلماسة مرّ على أحد علماء المتصوفة وهو يدرس أصول الفقه فقال: «أرى هذا الرجل أراد أن يدخل علينا علوماً لا نعرفها، فأمر بإخراجه من المسجد». انظر كتاب التشوف، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب بالرباط، الدار البيضاء، ١٩٨٤، ص ٩٨.

واعتُقل بمراكش أيام الأمير أبي الحسن علي بن يوسف اللمتوني»[1].

من ناحية أخرى، سعت السلطة الحاكمة إلى تشجيع الدراسات الفقهية المرتبطة بفروع المذهب المالكي، على حساب العلوم الأخرى، وهو ما يزكّيه بيتان شعريان أنشدهما الشاعر الأعمى التطيلي معبّراً عن هذا التوجه الذي اختارته الدولة بقوله:

فيا دولة الضيم احملي أو تحاملي	وقد أصبحت تلك العرى والعرائك
ويا قام زيد اعرضي أو تعارضي	فقد حال من دون المنى "قال مالك"

وبدوره أصبح التيار الفلسفي في عداد التيارات الفكرية المحاصرة من قبل السلطة؛ فرغم تمكّن مالك بن وهيب من الفلسفة، فقد كان يتجنّب الخوض فيها «لما لحقه من المطالبات في دمه بسببها»[2]. كما عانى الفيلسوف ابن باجة من مضايقات السلطة الحاكمة التي حاربته بشتى الوسائل واتهمته بالزندقة[3]، وانتهت حياته باغتيال شنيع؛ وهو ما يوضح الحصار الذي تعرّض له الفكر الفلسفي القائم على النظر والعقل بدل النصّ والأثر الذي يقوم عليه المذهب المالكي. لذلك لم يكن غريباً أن ينصح أبو الوليد الباجي في وصيته لولديه بما يلي: «وإياكما وقراءة شيء من المنطق وكلام الفلاسفة، فإن ذلك مبني على الكفر والإلحاد والبُعد عن الشريعة»[4]. ويبدو أن بعض الفقهاء من معتنقي المذاهب الأخرى المخالفة للمذهب المالكي قد اضطروا لهجرة أوطانهم والتوجّه نحو المشرق الإسلامي[5].

ودعمت السلطة جهودها في التمكين للمذهب المالكي بنشره في ممالك السودان. فمنذ مرحلة عبد الله بن ياسين، بدأ المذهب يتسرب إلى هذه الآفاق البعيدة حيث تم إرسال الدّعاة إلى هناك، فأسلم بعض ملوك السودان، واعتنقوا المذهب المالكي، وعملوا على نشره بين قبائلهم، فضلاً عن القبائل الأخرى المجاورة لهم؛ حتى غلبت التقاليد المالكية بفضل المدارس التي أنشئت هناك[6].

---

(1) الذيل والتكملة. تحقيق إحسان عباس، بيروت، ١٩٦٤، السفر ٦، ص ١٨٢.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج٣، ق١، بيروت، دار الفكر، ١٩٥٧، ص ١٠١.

(3) ابن خاقان، قلائد العقيان، تحقيق محمد العنابي، تونس، المكتبة العتيقة، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(4) «وصية الشيخ الفقيه الإمام أبي الوليد الباجي لولديه»، مدريد، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، م١، عدد ٣، ص ٣٥.

(5) الذهبي. تذكرة الحفاظ. طبعة حيدرآباد الدكن ١٣٣٤هـ، ج٤، ص ٦٦.

(6) حسن أحمد محمود، الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا، بيروت، دار الفكر العربي، ط٣، ١٩٨٦، ص ٢٤٤.

يتضح مما تقدّم أن الدولة لعبت دوراً بارزاً في الصحوة المالكية التي شهدها المغرب خلال القرن الخامس الهجري بإسناد المناصب الحساسة كالقضاء للفقهاء المالكيين، وجعل المذهب المالكي مصدراً للتشريع، وملاحقة كل المخالفين للمذهب، ثم العمل على نشره في كل المناطق، بما في ذلك الأصقاع البعيدة كالسودان.

٧ ـ الدعاية والترويج للمذهب المالكي عن طريق التدريس والتأليف

إذا جاز استعارة أدبيات اللغة المعاصرة، أمكن القول إن الكتابة والتأليف يلعبان في كل المجتمعات ـ قديماً وحديثاً ـ دوراً دعائياً لحزب أو فكرة أو مذهب أو نظام معيّن، ويعملان على الترويج له حتى يصبح المسيطر والمؤثر في عقلية المجتمع. وهذه القاعدة بعينها تنطبق على الطفرة التي عرفها المذهب المالكي في المغرب والأندلس خلال القرن الخامس الهجري، فقد كرّس علماء هذه المنطقة جهودهم في التدريس والتأليف والتصنيف، دفاعاً عن المذهب المالكي وانتصاراً له.

وقبل التعرّض لمختلف الطرق والوسائل التي نهجها الفقهاء المالكيون للترويج لمذهبهم خلال القرن الخامس الهجري، تجدر الإشارة إلى ما شهده هذا القرن من بروز وجوه جديدة من الفقهاء الذين عُرفوا بعلو كعبهم في الفقه المالكي كالقاضي عياض الذي وصفه أحد المؤرخين بأنه «أحد عظماء المالكية»[1]، كما كان أبو الوليد بن رشد، وهو رأس المالكية في الأندلس، معروفاً بفتاويه وحلّه الإشكاليات المستعصية عن طريق قواعد التشريع المالكي. وكانت ترد عليه فتاوى القُضاة الملتزمين بمذهب مالك بقصد الاستشارة أو التأكيد[2]. هذا إلى جانب الفقيهين الشهيرين أبو بكر بن العربي، وابن ورد التميمي اللذين لم يتقدمهما أحد بعد وفاة ابن رشد[3]، ثم عبد الله بن أبي جعفر المرسي الذي «انتهت إليه رآسة المالكية»[4]، ناهيك عن فطاحل الفقهاء المالكيين الذين لا مجال لذكرهم هنا.

صبّت جهود هؤلاء الفقهاء في تحقيق الصحوة المالكية عبر قناتين: التدريس والتأليف. ولا غرو فإن تدريس الفقه المالكي كان أهم وسيلة لبلوغ هذا الهدف. وفي

---

(١) ابن تغري بردي، م. س، ج٥، ص ٢٨٥.
(٢) ابن رشد، «نوازل ابن رشد»، تحقيق التوجكاني، رسالة جامعية مرقونة بكلية أصول الدين بتطوان، ج٥، ص ٩٤٢ ـ ٩٤٣.
(٣) ابن فرحون، م. س، ص ٤١؛ ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، م. س، ج١، ص ١٧٦.
(٤) الذهبي، م. س، ج٤، ص ٦٩.

هذا الصدد ورد في ترجمة محمد بن سعد بن مجاهد الأنصاري أنه «أنفق عمره في إسماع الحديث وتدريس المذهب المالكي»[1]. وأحياناً جمع الفقهاء بين منصبي القضاء والتدريس[2]. وظلت «المدونة» أهم الكتب التي تم إلزام الطلبة بدراستها حتى إنها اقترنت أحياناً بتراجم بعض الأعلام، من ذلك ما جاء في سيرة محمد بن عبد الله الخشني (ت٥٤٠هـ) الذي كان «مبرزاً في تدريسه قائماً على المدونة»[3]، وكذلك **الموطأ** الذي وضع ابن رشد شروطاً لتدريسه[4]، وبلغ درجة قصوى من الأهمية حتى إن القاضي عياض أورد على لسان ابن مهدي: «لا أعلم من علم الناس بعد القرآن أصح من **موطأ** مالك»[5]، ثم أنشد لنفسه:

إذا ذكرت كتب العلوم فخيرها   كتاب الموطأ من تصانيف مالك

ومن أجل تدعيم المذهب، لم يبخل الفقهاء بأدنى جهد في تأليف الكتب التي تروّج له. وحسبنا ما خلفه القاضي عياض من مصنفات كثيرة يتصدرها كتابه الذائع الصيت: **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، وتفسير غريب الموطأ والبخاري**. وفي نفس المنحى ألف الفقيه أبو بكر بن العربي كتاب: **الرد على من خالف أهل السنة من ذوي البدع والإلحاد**، تعرض فيه بالطعن للتيارات المخالفة للمذهب السني[6]، فضلاً عن كتاب **العواصم من القواصم** الذي دافع فيه عن المذهب المالكي، وهاجم فيه المذهب الشيعي في مسألة الخلافة[7]، والمذهب الاعتزالي في مسألة خلق القرآن[8]. أما الفقيه المالكي ابن رشد، فقد استقال من منصب القضاء

---

(١) ابن عبد الملك، م. س، السفر ٦، ص ٢٠٤.

(٢) ابن الأبار، **التكملة**، ص ٤٩٣.

(٣) م. ن، ص ٤٤٧، ولدينا تراجم كثيرة حول أهمية تدريس **الموطأ**. انظر: م. ن، ج١، ص ١٥٠، ٤٥٠ ـ ٢٧٤، ثم: ج٢، ص ٤٦٩ ـ ٤٨٥ ـ ٥٦١ ـ ٧٥٤ ـ ٨٢٦ ـ ٨٢٧.

(٤) مما ورد في إحدى فتاويه: «الجواب عليه: لا يصح لمن لم يكن بالعلم ولا سمعه ولا رواه أن يجلس لتعليمه في **الموطأ** ولا غيره من الأمهات وإن كانت من الأمهات المشهورة. وإذا قرأه وتفقه على الشيوخ فيها، وإن لم يحملها إلا إجازة، جاز له أن يعلم ما عنده عن الشيوخ من معانيها وأن يقرأها إذا صحح كتابه على رواية شيخه فيها وبالله التوفيق». انظر: «نوازل ابن رشد»، م. س، ص ٣٥٥.

(٥) **ترتيب المدارك**، ج٢، ص ٧٠، ٧٨.

(٦) المقري، **أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض**، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، فضالة ـ المحمدية ١٩٨٠، ج٣، ص ٩٥ وانظر مؤلفاته الأخرى في **نفح الطيب**، ج٢، ص ٣٦.

(٧) ابن العربي، **العواصم من القواصم**، نشره محب الدين الخطيب، طبعة الرياض، ١٩٨٤م، الصفحات ١٨١ ـ ١٨٣ ـ ١٨٥ ـ ١٩٧ ـ ١٩٨ ـ ١٧٢.

(٨) م. ن، ص ٢٥١.

بهدف إيجاد الوقت الكافي، والتفرغ لتأليف كتابه: **البيان والتحصيل** الذي يُعتبر عمدة المؤلفات المالكية[1].

ويُلاحظ أن الخطاب الذي كانت تحمله هذه المصنفات تبلور في ثلاثة نماذج:

١ ـ **النموذج التحصيني**: وهو النموذج الذي كان يروم تحصين المذهب المالكي ومقاومة ما تزعمه المذاهب الأخرى من افتراءات حوله، والسعي إلى الدفاع عنه وإظهاره بالمظهر الصحيح. وفي هذا السياق يذكر المقري أن أبا بكر بن طلحة ألف كتاباً تحت عنوان: **سيف الإسلام على مذهب مالك الإمام**[2]، وهو كتاب لا نعرف مضمونه بسبب طي الزمان له، لكن من خلال ما يوحي به عنوانه؛ وكذلك من خلال إشارة المقري السالف الذكر، نستشف أن جزءاً منه خُصّص لانتقاد ابن حزم ومذهبه الظاهري، وتفنيد مزاعمه وتقوّلاته على الأشاعرة والمذهب السني عموماً.

كما انبرى عالم أندلسي آخر يُدعى محمد بن حيدرة بن مفوّز المعافري (ت ٥٠٥هـ) للذبّ عن المذهب المالكي عن طريق دحض حجج خصومه الظاهريين، وفي طليعتهم ابن حزم. وللأسف فإنه لم يصلنا من هذا الكتاب سوى شذرات وردت في متون بعض المصادر[3].

٢ ـ **النموذج الهجومي**: وهو الذي اتسم خطابه بالحدّة، وطغيان نبرة الانتقاد اللاذع للمذاهب المخالفة والطّعن فيها. ويجسّد كتاب **العواصم من القواصم** هذا الاتجاه، إذ هاجم فيه مؤلّفه أبو بكر بن العربي بشدّة الفكرين الشيعي والاعتزالي معاً. بدوره، أفتى ابن رشد الجدّ (ت عام ٥٢٠هـ) بعدم الأخذ بشهادة أهل المذهب الظاهري[4]. وعلى غرار ابن رشد، هاجم الفقيه المالكي ابن الحاج (ت عام ٥٢٩هـ) المذهب الاعتزالي، متهماً المعتزلة بالرأي الفاسد والمعتقد الباطل[5]، واصفاً كل فكر غير سنّي بالزندقة[6].

بيد أن كتاب **العواصم من القواصم** السالف الذكر يُعدّ أكثر الكتب التي اتخذت المنحى الهجومي ضد المذاهب والتيارات المخالفة للمذهب المالكي، خاصة أهل

(١) عبد العزيز بن عبد الله، **الأعلام البشرية والحضارية**، فضالة ـ المحمدية ١٩٧٥، ج١، ص ١٠٦.

(٢) المقري، **أزهار الرياض**، م. س، ج٣، ص ٧٧.

(٣) عن هذه النقولات انظر: سمير القدوري، «الردود على ابن حزم بالأندلس والمغرب»، مجلة **الأحمدية**، العدد ١٣، محرم ١٤٢٤هـ، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٤) ابن رشد، «نوازل ابن رشد»، ص ٢٠٤.

(٥) ابن الحاج، «نوازل ابن الحاج»، مخطوطة، خ. ع. ر، رقم ق ٥٥، ص ٢٠٤.

(٦) م. ن، ص ٣١٠.

الظاهر وزعيمهم ابن حزم الذي كان خصماً عنيداً لفقهاء المالكية، حتى إن المؤرخ عبد الواحد المراكشي اعتبر أن ما حققه الزعيم الظاهري من شهرة جاء نتيجة «لمخالفة مذهب مالك بالمغرب»[1]. ففي سياق المساجلات التي يتضمنها هذا الكتاب، يذكر مؤلفه أبو بكر بن العربي ما يلي: «فلما عدتُ (إلى الأندلس قادماً من المشرق) وجدتُ القول بالظاهر قد ملأ المغرب بسخيف كان من بادية إشبيلية يُعرف بابن حزم.... زعم أنه إمام الأمة، يضع ويرفع، ويحكم ويشرع، وينسب إلى دين الله ما ليس فيه، ويقول على العلماء ما لم يقولوا، تنفيراً للقلوب عنهم وتشنيعاً عليهم، وخرج عن طريق الشبهة في ذات الله وصفاته، فجاء بطوام قد بيّنتها في رسالة الغرة»[2].

والمتأمل في كلام أبي بكر بن العربي، لا يجد عناء في إثبات حدّة الصيغة الهجومية التي اتسم بها خطابه، وهي الصيغة التي تعكسها بعض المصطلحات أو المعاني القدحية التي وظّفها للتصدي لابن حزم ومدرسته الظاهرية، ووضع صاحبها في قفص الاتهام مثل نعته بالسخافة، وأنه من أهل البادية، ووصف أقواله بالمزاعم والادعاءات، والتدليس وتزوير حقائق الأمور، والتقوّل على علماء السنة، والخروج عن طريق الشبهة، ناهيك عن وصف فكره بالطامة الكبرى وأم الدواهي.

ومن الأكيد أن كتاب **العواصم من القواصم** لم يكن الكتاب الوحيد الذي تصدّى فيه العالم المالكي أبو بكر بن العربي للمذهب الظاهري وفضح عوراته، بل ثمة كتب أخرى سار فيها على نفس النهج، مثل كتاب: **الغرة في الرد على كتاب الدرة**، وكتاب: **النواهي عن الدواهي**، الذي لخصه وأدمجه في **العواصم من القواصم**. ومن خلال انتقاده لعلماء المذهب الظاهري يتضح أنه وقف على هفواتهم العلمية مثل افتقارهم إلى الأدلة التي يحتجون بها على أقوالهم، لذلك أوصى بعدم اعتماد آرائهم، ونصح الناس بأن «يطالبوهم بالدليل. فإن المبتدع إذا استدللت عليه شغّب عليك، وإذا دعوته إلى الاستدلال لم يجد إليه سبيلاً»، كما أنكر عليهم ما يزعمون من إجماع «ولا إجماع عندهم إلاّ للصحابة خاصة»[3].

نفس الهجوم والانتقاد اللاذع شنّه أبو بكر بن العربي على أهل الظاهر وزعيمهم ابن حزم في كتاب **عارضة الأحوذي**، نقتطف منه هذا النص الذي يعكس هذا المنحى الهجومي: «فمالوا إليه وعزهم رجل كان عندنا يُقال له ابن حزم انتدب لإبطال النظر

---

(1) **المعجب**، م. س، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(2) **العواصم من القواصم**، م. س، ص ٢٤٩.

(3) م. ن، ص ٢٥٦.

وسد سُبل العبر، ونسب نفسه إلى الظاهر اقتداءً بداود وأتباعه، فسوّد القراطيس، وأفسد الطروس، واعتمد الردّ على الحق نظماً ونثراً، فلم يعدم كيداً وعثراً»[1]. ولم يكتف الفقيه المالكي المذكور بالانتقاد الهجومي عن طريق التأليف نثراً، بل أبدعت قريحته الشعرية مجموعة من الأبيات الشعرية التي وظّفها في مهاجمة خصوم المذهب المالكي، وأهل الظاهر على الخصوص، ومما نظمه في هذا الموضوع:

قالوا الظواهر أصل لا يجوز لنا ... عنها العدول إلى رأي ولا نظر

قلت اخسأوا فمقام الدين ليس لكم ... هذي العظائم فاستحيوا من الوتر

نفس الهجوم طال أنصار المذهب الصوفي، وعلى رأسهم حجّة الإسلام الغزالي وكتابه **إحياء علوم الدين**، الذي ألصق به بعض فقهاء المالكية تهمة البدعة والخروج عن تعاليم السنة، فانبروا للردّ عليه عبر مجموعة من المصنفات لدحض آرائه، وإضعاف حججه، نذكر من بينها: كتاب **النكت والأمالي في الرد على كتاب الغزالي**[2]. وفي نفس المنحى، ألف القاضي ابن حمدين قاضي قرطبة زمن المرابطين كتاباً في الردّ على حجّة الإسلام أيضاً[3]. ويذكر ياقوت الحموي أن الفقيه الأندلسي أبا حفص محمد بن إبراهيم البكري (ت٥٠٥هـ) كان مولعاً بالردّ على أبي حامد الغزالي ونقض كلامه[4].

وقد بلغ المنحى الهجومي ذروته بتحريض بعض الفقهاء المالكيين على مصادرة وإحراق كُتب المخالفين للمذهب المالكي، ونسوق بهذا الخصوص نموذج كتاب **إحياء علوم الدين** السالف الذكر، إذ طعن فيه بعض علماء المذهب المالكي، واعتبروه - بسبب الشحنة التصوفية التي يختزنها - خروجاً عن السّنة، بل كفّروا كل من قرأ هذا الكتاب. وقد تزعّم هذا الاتجاه فقهاء قرطبة الذين أفلحوا في إقناع الأمير المرابطي علي بن يوسف بحرقه، فأمر بذلك «فأحرق في رحبة مسجدها على الباب الغربي على هيئته بجلوده بعد إشباعه زيتاً»[5]. كما تمّ إحراقه في مدينة مراكش في رحبة الباب

---

(1) ابن العربي، **عارضة الأحوذي**، ج١٠، ص ١١١ - ١١٢.

(2) ابن فرحون، **الديباج المذهب**، ص ٣١٣.

(3) ابن عطية، **فهرسة ابن عطية**، تحقيق محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٠، ص ١٨٥.

(4) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، بيروت، دار الكتاب العربي، (د. ت)، ج٣، مادة: «سفاقس»، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(5) انظر **نظم الجمان** لابن القطان، ص ١٤ - ١٥؛ **المعيار المعرب** للونشريسي، ج١٢، ص ١٨٥؛ **البيان المغرب** لابن عذاري، ج٤، ص ١٥٩.

الغربي من المسجد الجامع[1]. وبعد الحرق في العاصمة المرابطية، صدرت الأوامر بإحراقه في جميع الولايات، وتوالت هذه العملية مدة سنة كاملة[2].

وتجمع المصادر على أن الفقهاء المالكيين في الأندلس على الخصوص، وفي مقدمتهم ابن حمدين، كانوا وراء هذا الحدث الذي اعتبروه "حرباً استباقية"، إذا جاز استعمال هذا التعبير، لأن التيار الصوفي كان قد بدأ في اكتساح مجتمع الغرب الإسلامي، ولذلك أقنعوا الأمير المرابطي تاشفين بن علي (٥٣٧ ـ ٥٣٩هـ) باعتبار الكتاب المذكور بدعة وجب محاربتها، وهو ما تعكسه رسالته التي بعثها إلى أهل بلنسية بتاريخ العاشر من جمادى الأولى من عام ٥٣٨هـ، ومما جاء فيها: «ومتى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة، وخاصةً وفقكم الله كُتب أبي حامد الغزالي، فليتبع أثرها، وليقطع بالحرق المتتابع خبرها، ويبحث عليها، وتغلّظ الأيمان على من يتهم بكتمانها»[3].

يتبيّن من هذه الوثيقة أن الفقهاء المالكيين في الأندلس نجحوا في إقناع السلطة المرابطية باتخاذ قرارها بإحراق أي كتاب يُخالف المذهب المالكي، خاصة إذا كان من قبيل الكُتب التي تُلصق بها تهمة البدعة كما هو الشأن بالنسبة لكتاب **إحياء علوم الدين**.

٣ ـ النموذج التعليمي ـ الدعائي: وهو الذي كان يسعى إلى تلقين الجمهور مبادئ المذهب المالكي، ويعمل في الوقت ذاته على الترويج له عبر التأليف المسهب والمطوّل؛ وحسبنا أن الفقيه المالكي عبد الله بن أيوب الأنصاري ألف كتاباً أسماه **المنوطة على مذهب مالك بن أنس** في ثمانية أسفار[4]، بينما ألف علي بن محمد الغساني كتاباً في شرح الموطأ سماه **نهج المسالك للتفقه على مذهب مالك** في عشرة مجلدات[5]. ولتبسيط المذهب وتقريبه للأذهان، صنّف القاضي المالكي ابن الرمامة كتاب **تسهيل المطلب في تحصيل المذهب**[6].

أما النموذج الدعائي الكبير فيمثله كتاب **ترتيب المدارك**، الذي ألفه القاضي عيّاض للتعريف بالأعلام المالكيين، والترويج للمذهب في آن واحد، كما يبدو ذلك

---

(١) جاء ذلك في «تراجم الأولياء» لمؤلف مجهول، مخطوطة، ص ٢٠٦.
(٢) ابن القطان، **نظم الجمان**، م. س، ص ١٥ ـ ١٦.
(٣) حسين مؤنس، «نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين»، م. س، ص ١١٣.
(٤) ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة**، م. س، ج ٤، ص ١٤٨.
(٥) ابن فرحون، م. س، ص ٢١١.
(٦) ابن الزبير، **صلة الصلة**، نشر بروفنسال، الرباط، المطبعة الاقتصادية، ١٩٣٨، ص ٢٠٢.

من خلال إحدى العبارات التي استعملها، والتي تعبّر عن اقتناعه التام بالمذهب المالكي والدعوة للأخذ به دون سائر المذاهب الأخرى، حيث يقول في هذا الصدد: «وقد نظرنا طويلاً في أخبار الفقهاء، وقرأنا ما صُنّف من أخبارهم إلى يومنا هذا، فلم نرَ مذهباً من المذاهب غيره أسلم منه. . . . فالاستمساك به نجاة»[1].

وفي نفس السياق، عقد باباً من كتابه لإبراز مكانة المذهب المالكي، والدعوة للتمسك به وتفضيله على كافة المذاهب الأخرى، ليخرج بقناعة تامة وجّهها إلى الجمهور، وهي القناعة التي عبّر عنها بقوله: «اعلموا وفّقكم الله أن ترجيح مذهب مالك على غيره وإنافة منزلته في العلم، وسمو قدره عن طريق النقل والأثر لا ينكره إلاّ معاند أو قاصر»[2].

وعلى نفس المنوال، استعمل الفقيه المالكي أبو بكر بن العربي أسلوب الدعاية للمذهب المالكي، وهو ما يتجلّى في قوله: «فلا تبالوا بما رووا، ولا تقبلوا رواية إلاّ عن أئمة الحديث. . . وغير ذلك هو الموت الأحمر والداء الأكبر»[3].

يتضح مما سبق ما قام به الفقهاء المالكيون من دفاع عن المذهب المالكي والترويج له، والدعوة إلى التمسك به، ومهاجمة المذاهب الأخرى، وكلها أساليب ساهمت في صحوة هذا المذهب.

حصيلة القول إن المغرب الإسلامي عرف صحوة مالكية خلال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وهي ظاهرة متميّزة تمّ تفسيرها بتراكم مجموعة من العوامل، منها ما يندرج في الرصيد التاريخي السابق لهذه المرحلة، ومنها ما يُعزى إلى البيئة الحضارية، ومنها ما هو مرتبط بعقلية المغاربة الفطرية وتعلّقهم بالإمام مالك، فضلاً عن دور السلطة في جعل المذهب مصدراً للتشريع والعمل وحمايته بالقوة، ناهيك عن دور العلماء المالكيين في الدعاية والترويج له عبر التدريس والتأليف.

---

(1) عياض، **ترتيب المدارك**، م. س، ج١، ص ٢٢.
(2) م. ن، ص ٦٨.
(3) ابن العربي، **العواصم من القواصم**، م. س، ص ٢٤٨.

ـ ٦ ـ

علم النجوم والفلك والتنبؤ بأحداث المستقبل في بلاد الغرب الإسلامي خلال عصرَيْ المرابطين والموحدين

من بين العلوم التي أظهر فيها العرب باعاً طويلاً، وأبرزوا فيها مقدرة تنمّ عن عبقرية العقل العلمي العربي، علم النجوم والفلك واستكشاف توقعات المستقبل، وهو ما تُطلق عليه المصادر العربية اسم "علم الحدثان".

ورغم أهمية هذا العلم، وما تركه من بصمات في تاريخ العلوم العربية، إلاّ أنه لم يحظَ بعناية المؤرّخين القدامى الذين اعتبروه نوعاً من "الزندقة"، فضربوا صفحاً عن ذكر أخبار المنجّمين والعرّافين. ولم يكن حظّه في الدراسات الحديثة أكثر حظاً، إذ لم يوليه الدارسون المعاصرون اهتماماً يُذكر، وحسبنا أنهم اعتبروه ظاهرة وثيقة الصلة بالعالم الغيبي، بينما هو يُمثّل في الواقع إشكالية علمية لها خصوصياتها، وترتبط ارتباطاً عضوياً بأصناف الثقافة وعلوم الكون والفلك التي برّ فيها العرب غيرهم من الشعوب المحيطة بهم، وهو ما يشفع للباحث بضرورة الاهتمام به وتقصّي حقائقه وغاياته.

وحتى نفي هذا الموضوع حقّه من الدراسة والاستقصاء، وتمشياً مع المنهجية السليمة التي تستلزم نوعاً من الدقة في التناول، فقد آثرنا أن ينصبّ اهتمامنا في هذا المبحث على مجال مكاني وآخر زماني يتمحور حولهما البحث والتنقيب، ألا وهو بلاد المغرب الإسلامي خلال عصرَيْ المرابطين والموحدين (القرن ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م)، مع محاولة الكشف عما أفرز علم النجوم والفلك من نتائج وابتكارات علمية.

ويُخيَّل إلينا أن سلامة المنهج تستلزم كذلك ـ ولو في عجالة ـ رصد الظرفية الثقافية التي انبلج منها علم النجوم والتنبؤ بأحداث المستقبل، تمهيداً لتشريحه وإبراز معالمه الأساسية.

فعلى الرغم من أن دولة المرابطين (٤٥٠ ـ ٥٤١هـ) فجّرت كل طاقاتها وسخّرت

كل إمكانياتها لخدمة المجال العسكري والجهادي درءاً للخطر المسيحي المتربص بها في الجبهة الأندلسية على الخصوص، فإنها أولت العلوم والثقافة اهتماماً ملحوظاً[1]، خاصة بعد تحقيق الاستقرار النهائي في الأندلس التي تميزت بوجود رصيد هائل من المعارف، سواء في عصر ملوك الطوائف أم في العصور التي سبقته.

ولا غرو فقد أصبحت العاصمة مراكش تعج بفطاحلة العلماء الذين وفدوا عليها من كل حدب وصوب، فصارت مجمعاً علمياً كبيراً أثار إعجاب المؤرخين، بمن فيهم بعض الذين ناصبوا المرابطين العداء، كالمؤرخ المراكشي الذي رغم موالاته للموحدين، وهم الخصوم الألداء للمرابطين، ذكر بتقدير وإعجاب أخبار الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين (٤٦٠ ـ ٥٠٠هـ) وتشجيعه للحركة العلمية فقال: «فانقطع إلى أمير المسلمين من الجزيرة من أهل كل علم فحوله حتى أشبهت حضرته حضرة بني العباس في صدر دولتهم، واجتمع له ولابنه من أعيان الكتّاب وفرسان البلاغة ما لم يتفق اجتماعه في عصر من الأعصار»[2].

وعلى النهج ذاته سار ابنه علي بن يوسف (٥٠٠ ـ ٥٣٧هـ) الذي لم يبخل رغم الظروف العصيبة التي اجتازتها الدولة في عهده في تشجيع العلم والعلماء. فمنذ تربعه على كرسي الإمارة صار «يستدعي أعيان الكتاب من جزيرة الأندلس، وصرف عنايته إلى ذلك حتى اجتمع له ما لم يجتمع لملك»[3].

وإذا كان تشجيع الأمراء المرابطين للحركة العلمية مسألة لا يرقى إليها الشك، خاصة في بعض العلوم التي تُطابق توجهاتهم، فإن حاجة جمهور الناس إلى علم التنجيم ومعرفة حركة الفلك لتلبية حاجاتهم الدينية كمعرفة أوقات الصلاة ومواعيد الصيام والحج والأعياد والمناسبات التجارية، وكذلك أغراضهم الاقتصادية، خاصة تلك المرتبطة بالتجّار الراغبين في معرفة أوقات السفر الملائمة لسير سفنهم، وحركة المد والجزر، وغيرها من الظواهر التي كانت تمد الملاّحين بمعلومات عن أحوال الطقس، فضلاً عن احتياج حركة القوافل التجارية إلى معلومات عن النجوم وأحوال

---

(١) عن الازدهار الثقافي والفكري في عصر المرابطين. انظر:
- عبد الله كنون، النبوغ المغربي، بيروت، ط٣: ١٩٧٥، ج١، ص ٧٤ ـ ٧٦.
- عبد الجليل الرضا، «التقدم الفكري عند أهل الأندلس حتى عصر المرابطين»، مجلة المؤرخ العربي، العدد ١٣، سنة ١٩٨٠، ص ١٤١ وما بعدها.

(٢) المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، م. س، ص ١٠٤.

(٣) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس، م. س، ص ٨٥.

المناخ لقطع المفازات، كل ذلك أدى إلى اهتمام كبير بعلم الفلك.

وقد استثمر الموحدون الذين جاءوا على أنقاض الدولة المرابطية هذا الرصيد ووظفوه لتطوير مجالهم العلمي. وحسبنا أن مؤسس الدولة الموحدية، المهدي بن تومرت، كان فقيهاً عالماً لا يشق له غبار، تنقل في سبيل الدراسة وطلب العلم من موطنه المغرب إلى الأندلس ثم المشرق الإسلامي، إلى أن عاد «بحراً متفجراً من العلم» على حد تعبير ابن خلدون[1].

وحذا الخلفاء الموحدون حذوه، فأنشأوا المدارس، وعمّروا المعاهد، واستقطبوا كبار العلماء، وشجعوا حركة تأليف الكتب بالإنفاق عليها ونسخها، كما عقدوا المجامع العلمية المتنوعة، ولم يدّخروا جهداً في إنشاء الخزائن والمكتبات، وحفزوا الناس على التعلّم بالمجان. كما أقدموا على خطوة هامة، تمثلت في ترجمة الكتب الأجنبية التي سمحت بنقل ثقافات وأفكار الشعوب الأخرى إلى الثقافة المغربية، وخصّصوا للعلماء وللبحث العلمي مرتبات هائلة وعطاءات وإقطاعات[2]. لذلك لا غرابة أن يتوافد الجمّ الغفير من العلماء على المدن المغربية، حتى أصبحت العاصمة مراكش قِبلةً لأصحاب المعارف وطلاّب العلم، وفي طليعتهم الفيلسوف ابن رشد الحفيد صاحب المؤلّفات الذائعة الصيت التي تمثّل نقطة مضيئة في العقل العربي العلمي.

فضلاً عن ذلك، تميّز العصر الموحدي بظاهرة فريدة هي حرية الفكر، ولو ضمن مساحة ضيقة، حتى إن بعض الكتّاب كانوا يتجرأون على انتقاد دولة الموحدين، ولم يكن جزاؤهم سوى الرد بالحجة والإقناع، بدل السيف والبطش[3].

وقد خيّم جوٌ من الأمن والاستقرار على ربوع المغرب بفضل الوحدة السياسية التي حقّقها الموحدون لأول مرة في تاريخه، حتى إن المؤرّخين ذكروا بأن المرأة في العصر الموحدي كان في مستطاعها الخروج من نول لمطة الواقعة على المحيط الأطلسي جنوباً إلى برقة في ليبيا الحالية من دون خوف أو وجل[4].

---

(١) كتاب العبر أو تاريخ ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١، ج٦، ص ٢٢٦.

(٢) المنوني، حضارة الموحدين، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ١٩٨٩، ص ١٤.

(٣) يمكن أن نعطي الدليل في هذا الشأن برد الشاعر الجراوي على الخليفة الموحدي يوسف بن عبد الرحمن. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، القاهرة، ١٣٩٩هـ، ج٢، ص ٤٩٤ـ٤٩٥. كما كان الخليفة عبد المومن بن علي يأمر كتابه بالرد على الطاعنين في الحكم الموحدي بقوة الحجة. انظر: المنوني، م. س، ص ١٣٨.

(٤) ابن أبي زرع، روض القرطاس، م. س، ص ١٣٨.

يُضاف إلى كل هذه الإيجابيات، توفر الدولة الموحدية على قاعدة مادية هامة إذ أصبح الخراج يدرّ عليها أموالاً وفيرة، والنصوص في هذا الشأن ضافية، وتتحدث بإسهاب عن الذهب والأموال التي تدفقت على الموحدين[1]. فما هو أثر كل ذلك على الحركة العلمية؟

من البديهي أن تقوم في مثل هذه الظروف الإيجابية من شيوع أمن وحرية فكر ووفرة مال، وتشجيع للعلماء من طرف الخلفاء الموحدين، ثمة بيئة سليمة لنهضة علمية. لذلك لا غرابة أن تزدهر مجموعة من المعارف والعلوم، لكن ما يهمّنا منها في هذا المبحث هو علم النجوم والفلك على وجه الخصوص.

ثمة ملاحظة أولية لا بد من تسطيرها، ألا وهي سيادة صنفين من هذا الصنف من العلوم: فهناك علم التنجيم الذي ارتبط ببعض الأشكال الغيبية، خاصة العرافة والتنبؤ للأشخاص بما سيحدث لهم من أحداث مستقبلية. وقد عرّف ابن خلدون "العرافة" بأنها من خواص النفس الإنسانية التي تحصل عن طريق الانسلاخ من عالم البشرية إلى الملكة بالفطرة في لحظة أقرب إلى لمح البصر[2]. وقد شاع هذا النوع من التنجيم المرتبط بالعرافة في العصر المرابطي.

أما النوع الثاني فهو علم النجوم والفلك القائم على قواعد ومناهج وأدوات علمية تحرّرت من التنجيم الغيبي، وأفادت من الخبرات الفلكية للشعوب التي ترجمت كُتُبها، وقد انتشر هذا الصنف في العصر الموحدي على الخصوص.

بيد أن المصادر التاريخية لا تميّز عادة بين هذين الصنفين، وإنْ كانت كُتُب الطبقات والتراجم والسير اهتمت على الخصوص بالنوع الثاني. فلنحاول الوقوف في البداية على الصنف الأول.

علم التنجيم المرتبط بكشف أحداث المستقبل

منذ تأسيس دولتهم، استقطب المرابطون مجموعة من المنجّمين الذين ارتبط عملهم بالقضايا السياسية. فبمجرد أن شرع يوسف بن تاشفين في بناء عاصمته مراكش، بدأ في توظيف معارف المنجّمين في القضايا السياسية والعسكرية. وفي هذا الصدد

---

(١) يقول ابن أبي زرع إنه عندما تمت بيعة الخليفة الموحدي يعقوب المنصور (٥٨٠ ـ ٥٩٥هـ)، كان أول شيء بدأ به هو إخراجه مائة ألف دينار من بيت المال وتوزيعها على الضعفاء من بيوتات بلاد المغرب. انظر: م. ن، ص ١٣٧.

(٢) المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، م. س، ج١، ص ٣٦١.

تذكر بعض المصادر أن هؤلاء تنبأوا للعاصمة المغربية الجديدة بالتعرّض لخطر الحصار خاصةً في مصادر مياهها، مما جعله يفكّر في إخفائها عن عيون العدو، حتى يتفادى قطعها في حالة الحصار[1].

وفي نفس المنحى يذكر ابن خلكان أن يحيى بن تميم، أحد الأمراء الزيريين في المغرب الأدنى، أحاط نفسه بكوكبة من المنجمين للاستعانة بهم في إدارة شؤون الدولة ومعرفة توقعات المستقبل[2]. بل إن مؤرّخاً آخر يذكر أن هذا الأمير نفسه كان «عالماً بالنجوم وأحكامها»[3]. وهو نص يحمل مغزى عميقاً في الدلالة على شغف الأمراء أنفسهم بعلم التنجيم، وبما يحتله هذا العلم من مكانة في ذهنية زعماء دول الغرب الإسلامي.

وفي عهد الأمير المرابطي علي بن يوسف، ثاني أمراء الدولة المرابطية، تُجمع المصادر على أن أحد وزرائه ويُدعى مالك بن وهيب كان على رأس المنجّمين والعرّافين بأحداث المستقبل. وحسبنا أنه أول من تنبأ بظهور المهدي بن تومرت زعيم الدولة الموحدية، وأن نهاية الدولة المرابطية ستكون على يديه. ويبدو أنه كان على دراية عميقة واطلاع واسع بعلم التنجيم والهيئة، بدليل قول أحد المؤرخين وهو يتحدث عنه: «رأيتُ بخطه كتاب الثمرة لبطليموس في الأحكام، وكتاب المجسطي في علم الهيئة، وعليه حواشٍ بتقييده أيام قراءته إياه على رجل من أهل قرطبة اسمه حمد الذهبي»[4].

وعند سقوط هذه الدولة، شاعت أقوال المنجّمين والعرّافين عن تحوّل وشيك سيقع في المستقبل، وأن شكل السكة سيتغير من الشكل المستدير الذي هو عملة المرابطين إلى الشكل المربع، وهو عملة الموحدين، عندما يقع اقتران الكوكبين العلويين[5]. وصرّح الوزير المنجّم مالك بن وهيب بأن ابن تومرت سيكون صاحب هذا القران[6].

والمطّلع على العملة الموحدية يلاحظ فعلاً أنها تغيّرت إلى الشكل المربع المذكور سلفاً. وفي هذا الاتجاه تحاول المصادر أن تؤكّد صدق تنبؤات المنجّمين.

---

(1) الحسن الوزان: وصف إفريقيا، الترجمة العربية، الرباط، ١٩٨٠، ج١، ص ١٠٨.

(2) وفيات الأعيان، طبعة بيروت (د. ت)، ج٦، ص ٢١٤، ٢١٥.

(3) ابن أبي دينار، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، تونس، ١٢٨٦هـ، ص ٨٨.

(4) المراكشي، م. س، ص ٢٧٢.

(5) القلقشندي، صبح الأعشى، القاهرة (د. ت)، ج٥، ص ١٩١؛ ابن خلدون، المقدمة، م. س، ج٦، ص ٣٠٢.

(6) م. ن، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

فابن الخطيب يشير في نص فريد إلى أن الموحدين عندما استولوا على مالقة سارعوا إلى نبش لحد قاضي المرابطين ابن حمدين وصلبه، وكان المنجّمون قد تنبأوا منذ ولادته بأنه سيُصلب، «فصدقته الأيام» على حد تعبير المؤرّخ الآنف الذكر[1].

وثمة نموذج آخر يؤكد صدق توقعات المنجّمين، ويتعلّق الأمر بوالدة إحدى الشخصيات الأندلسية، وهو أمية بن عبد العزيز بن الصلت، إذ كان المنجمون قد تنبأوا لها منذ ولادتها بوفاة مفاجئة فتحقّق ذلك. ويعلّق صاحب الرواية على هذا الخبر بقوله: «وكان بعض المنجّمين قد حكم بذلك في مولدها واتفقت الإصابة»[2].

وقد اختلط التنجيم أحياناً بظاهرة التكسّب، وفي هذا الصدد يزودنا أحد المؤرّخين بوثيقة عبارة عن رسالة وردت في ترجمة محمد بن مسعود بن خالصة بن فرج بن أبي الخصال تتحدّث عن أحد المنجّمين، وتصفه وهو واقف في جموع الناس يُبيِّن لهم براعته في علم التنجيم وتوقعات المستقبل، وتصوّره الرسالة وهو يغوص في أنواع من علوم التنجيم والحساب وأسماء النجوم، محاولاً رصد أحداث المستقبل. ومن خلال إحدى فقرات هذه الرسالة، يتضح استناد المنجّم المذكور إلى كُتُب إقليدس والمجسطي فضلاً عن علوم حسابية، واطلاع واسع على النجوم إن صحّ ما ذكره للجمهور المتحلّق حوله[3].

على أن أهمّ الطرق الشائعة لقراءة أحداث المستقبل خلال العصر المرابطي تجلّت في ما يُعرف بـ "خط الرمل"؛ وهي ظاهرة فرضت نفسها في الكتب الفقهية، فصدرت في شأنها فتاوى، منها فتوى ابن رشد الفقيه (ت٥٢٠هـ)، وهي فتوى تكشف الارتباط بين هذه الظاهرة والأوضاع الاقتصادية، إذ جاء فيها أن «معرفة ما يستتر الناس به من أسرارهم، وما ينطوون عليه من أخبارهم، وما يحدثه الله من غلاء الأسعار ورخصها، ونزول المطر ووقع القتل وحلول الفتن وارتفاعها وغير ذلك من المغيّبات إبطال لدلائل النبوات وتكذيب للآيات المنزّلات»[4]. ومن هذه الفتوى يستشف أن علم التنجيم

---

(1) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، تحقيق بروفنسال، بيروت، ١٩٥٦، ص ٢٥٤.

(2) الأصفهاني، خريدة القصر وجريدة العصر، تحقيق الدسوقي، القاهرة، ١٩٦٤، ج١، ص ٣٤٠.

(3) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة، ١٩٧٤، ج٢، ص ٤٠٤. ويذكر جزءاً مما يقوله هذا المشعوذ أمام جمهور الناس المزدحمين عليه، ومما جاء فيه: «أنا استدركت بالنبار فرحة الإقبال وفرحة الإدبار، وطالعت إقليدس فاستنبطته، وصارعت المجسطي فجسطته، وارتمعطت إلى الاريتماطيقي وأطلقت الأولبطيقي.... وعاينت زحل حين استقر على بعيره...».

(4) «نوازل ابن رشد»، (مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم ك ٧٣١)، ص ٣٦١. وقد نقل عنه =

واكتشاف المستقبل كان يُلاقي معارضة من طرف الفقهاء بسبب اختلاطه بعلم الغيب الإلهي.

والراجح أن خط الرمل الذي كان يستهدف كشف أحداث المستقبل انتشر بصفة أكثر في جنوب المغرب الأقصى حيث اشتهرت به إحدى القبائل، وهي قبيلة أزقار[1]. وفي هذا السياق يذكر أحد الجغرافيين رواية مفادها أن رجلاً من سجلماسة، وهي مدينة في جنوب المغرب، خبئت له بعض الأشياء، فاستطاع أن يعرف مكان وجودها عن طريق خط الرمل، وأعيدت عليه التجربة مرتين، فنجح في معرفة المكان الذي وُضعت فيه[2]. ولعل في تأكيد هذا الرحالة على صدق التنبؤ بعد إعادة المحاولة ثلاث مرات، ما يكشف عن الاعتقاد بصحة النتائج التي كان يتوصل بها بواسطة خط الرمل.

بيد أن المهدي بن تومرت زعيم الموحدين كان من دون منازع فريد عصره في هذه الطريقة لقراءة أحداث المستقبل حتى وصف بأنه «أوحد عصره في خط الرمل»[3]. وقد علَّل المؤرخون ذلك باطلاعه العميق على كتاب الجفر[4] خلال رحلته المشرقية[5]، ووقوفه على ما تضمنته حروفه ومعانيه من رموز[6]. وقد استطاع بفضل هذا الكتاب أن يتنبأ بأنه الرجل الذي سيدكّ عرش المرابطين[7]، وأن تلميذه عبد المومن بن علي سيصبح خليفة في بلاد المغرب، وهو ما حصل فعلاً[8].

= البرزلي هذه الفتوى. انظرها في: «جامع مسائل الأحكام مما نزل بالمفتيين والحكام»، (مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم د ٤٥٠)، ص ٢٥١.

(١) Lewicki: «Prophètes, devins, et magiciens chez les Berberes medievaux», *Folia Orientalia*, T. 7, 1965, p. 15 . ويذكر أن هذه القبيلة تمثل أجداد الطوارق الحاليين.

(٢) الإدريسي، **وصف إفريقيا الشمالية**، قطعة منتخبة من كتاب **نزهة المشتاق**، الجزائر، ١٩٥٧، ص ٣٦ - ٣٧.

(٣) الذهبي، **العبر في أخبار من غبر**، م. س، ص ٦٠.

(٤) سُمي كتاب الجفر نسبة إلى جلد الثور الذي كُتب عليه، وهو يتضمن تفسير القرآن وما في باطنه من غرائب المعاني المروية عن جعفر الصادق. انظر التفاصيل: ابن خلدون، **المقدمة**، م. س، ج٢، ص ٧٦٦ - ٧٦٧.

(٥) الملزوزي، **نظم السلوك**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، ١٩٦٣، ص ٥٣. ويقول في أرجوزته بصدد كتاب الجفر الذي كان في حوزة ابن تومرت:

وقد حاز كتاب الجفر ... من الفقيه ذي العلوم الجبر

وهي أرجوزة وردت في سيرة ابن تومرت.

(٦) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، م. س، ج٥، ص ٤٧ - ٤٨.

(٧) م. ن، ص. ن.

(٨) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة**، م. س، ج٥، ص ٣٦٣.

ويمدّنا البكري بخبر طريف يفصح فيه عن شغف أهالي بلاد غمارة شمال المغرب بمعرفة أحداث المستقبل وتوقعاتها من خلال سرد رواية عن رجل من بني شداد كان يحمل عدلاً مملوءة بجماجم وأنياب الحيوانات البرية والبحرية، ويجعلها في حبل على شكل سبحة كبيرة، فيتوافد عليه الناس جموعاً لاستفساره حول توقعات مستقبلهم. وعندما يأتي إليه المستفسر يُعلّق له الحبل ويحرك الجماجم ثم ينزعها ويشمها قطعة تلو الأخرى، إلى أن تمسك يده واحدة منها، فينبئه بكل ما سيحدث له من مرض أو موت أو ربح أو خسارة[1].

وثمة طريقة أخرى شاعت في بلاد المغرب واستعملت لمعرفة أحداث المستقبل وهي ما يعرف بـ "الزايرجة" التي يذكرها ابن خلدون[2] وينسبها إلى أحد العلماء المتصوفة[3]، مبيناً كيفية استعمالها، وأنها عبارة عن قصيدة تتألف من عدة أبيات نُسب أحدها إلى الوزير المرابطي المذكور مالك بن وهيب، «وهو البيت المتداول عندهم لاستخراج الجواب من السؤال في هذه الزايرجة وغيرها»[4].

كما شهد العصر المرابطي ما يُعرف بـ "الملاحم"، وهي قصائد شعرية أو نثرية تُكتب في حدثان الدول والتوقعات التي تنتظرها. ومن هذا القبيل اشتهرت ملحمة ابن مرانة التي تنبأ فيها باستيلاء المرابطين على سبتة وضمهم بلاد الأندلس[5]، في وقت كانت لا تزال طلائع قواتهم في بداية إخضاع المنطقة الجنوبية للمغرب، وقد حصلت فعلاً هذه التوقعات.

وبالمثل شاعت طريقة أخرى لمعرفة توقعات المستقبل، وتتمثل في أخذ عظم كتف الشاة وإمعان النظر فيها، و"قراءة" ما تتضمنه من رموز لمعرفة ما سيحدث في المستقبل، وهي طريقة برع فيها ابن تومرت كذلك[6].

من كل ما سبق، يتضح أن علم التنجيم والتنبؤ بالمستقبل في العصر المرابطي

---

(١) البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، تحقيق دي سيلان، الجزائر، ١٩١١، ص ١٠١.

(٢) المقدمة، م. س، ج١، ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

(٣) هو العالم الصوفي الشهير: أبو العباس السبتي الذي عاش في القرن السادس الهجري، وخصص له ابن الزيات ترجمة وافية في كتابه أخبار أبي العباس السبتي.

(٤) م. ن، ص ٣٨٧. وهذا نص البيت:

سؤال عظيم الخلق حزت فصن إذن ... غرائب شك ضبطه الجد مثلا

(٥) م. ن، ج٢، ص ٧٧٣.

(٦) ابن حجر النسبي، «منتهى الإعلام بوفاة الصحابة وملوك الإسلام» (مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط)، رقم ١٥٠٧، ص ٤٧٠.

احتل حيزاً مهماً في خارطة الثقافة والعلوم السائدة في الغرب الإسلامي، إلا أنها كانت أحياناً تختلط ببعض المفاهيم العامية التي تنزل بها إلى مستوى الخرافة. وهو ما يُفسر لماذا اعتبرت الدولة المرابطية بعض المنجّمين "زنادقة"، فزجّت بهم في عداد المهرّجين والمشعوذين[١]. غير أنه خلال العصر الموحدي الذي غلب فيه المنهج العقلي في الثقافة والفكر، سيصل علم التنجيم إلى أقصى منزلة ويتمخض عنه ابتكارات علمية غاية في الأهمية.

الابتكارات العلمية المرتبطة بعلم النجوم والفلك

الجدير بالذكر أن علم النجوم والفلك لقي تشجيعاً من لدن الخلفاء الموحدين، بل إنهم أنفسهم شاركوا مشاركة فعّالة في ذلك. ونسوق في هذا الصدد نموذج الخليفة يعقوب المنصور الذي بنى برجاً عالياً في مسجد الجامع بإشبيلية ليكون مرصداً لرصد النجوم يُعتقد أنه أول مرصد شُيِّد في أوروبا[٢].

وبعد ذلك، ونتيجة للتشجيع الذي حظي به علم التنجيم من طرف الدولة نفسها، انبرى العلماء للمساهمة في هذا العلم حيث تمكّن نور الدين البطروجي من أن يخترع في ترتيب الأفلاك والمراكز طريقةً جديدة، بعيداً عن الفرضيات الفلكية الباطلة التي صيغت قبله، ودعم ذلك بتأليف رسالة عن الأجرام السماوية هي كتاب الهيئة الذي تُرجم إلى اللاتينية وطُبع بها[٣].

وقبل ذلك كان العالِم والجغرافي الشهير الشريف الإدريسي قد صنع صورة القبة السماوية لروجيه الثاني، وهي محاولة رائعة في معرفة هيئة السماء والأجرام والنجوم، أثارت إعجاب ملك صقلية، فكانت اختراعاً فلكياً سابقاً لعصره.

ويذكر الأستاذ المنوني استناداً إلى مخطوط «شرح الماساوي على روضة الأزهار للجاردي»، عَلَماً من أعلام النجوم والفلك في تلك الحقبة، هو أبو بكر محمد بن يوسف الإشبيلي السبتي، الذي كان له رصد اعتمده مع رصد آخر للجاردي، لحساب الطول والعرض[٤].

---

(١) ابن بلكين، م. س، ص ١٩٠.

(٢) تاريخ الأندلس، م. س، ج٢، ص ٢٥٥ ـ ٢٦٠؛ المنوني، م. س، ص ٧٨.

(٣) سيديو، خلاصة تاريخ العرب، ترجمة وتنقيح علي باشا مبارك المصري، مطبعة مصطفى محمد بمصر، ١٣٠٩هـ، ص ٢١٥. والمخطوط العربي محفوظ في الإسكوريال.

(٤) المنوني، حضارة الموحدين، م. س، ص ٧٩.

كما يذكر اسماً آخر لمع في هذا العلم هو أبو حسن بن علي المراكشي (ت٦٦٠هـ)، الذي صنفه العالم الإيطالي كارلون ضمن رواد علوم الهيئة، وذلك في إحدى محاضراته التي ألقاها في الجامعة المصرية[١].

ومن المفيد أن نذكر أن أبا الحسن هذا طاف في القرن السابع الهجري بالأندلس وقسم هام من بلاد المغرب، فحرّر ارتفاع القطب الشمالي في إحدى وأربعين مدينة، أولاها إفرانة على الساحل الغربي من بلاد المغرب وآخرها القاهرة[٢].

ثم تفرّغ للتأليف في هذا العلم فصنف كتاب **جامع المبادي والغايات في البحث عن آلات علم الفلك**، وهو تأليف وصفه صاحب **كشف الظنون** بأنه أعظم ما صُنّف في هذا الغرض، وذكر أنه رتّبه على أربعة فنون: الأول في الحساب ويتضمن ٨٧ فصلاً، والثاني في وضع الآلات ويحوي تسعة أقسام، والثالث في العمل بالآلات ويضم ١٥ باباً، بينما خصّص الرابع لمطارحات يحصل بها الدراية والقوة على الاستنباط، ويشتمل على أربعة أبواب استعمل فيها عمليات حسابية تقوم على الجبر والمقابلة لاستخراج التنبؤات الصحيحة[٣].

ومن علماء النجوم والفلك المغاربة الذين طارت شهرتهم في العصر الموحدي، ابن الكماد التونسي، وهو أبو العباس أحمد بن علي بن إسحق الذي وضع زيجاً مصحّحاً ظل معتمداً في المغرب، وهو الزيج الذي لخصه ابن البنا في كتابه **مناهج الطالب لتعديل الكواكب**[٤].

والجدير بالذكر أن عالماً من أهل مدينة مكناس المغربية تمكّن من رصد الميل الكلّي في عام ٦٠٢هـ، فوجده ٢٣ درجة و٣٢ دقيقة و٣٠ ثانية[٥]، وهو اختراع علمي هائل بالقياس إلى المعارف السائدة في عصره. وقد أفاضت كتب التراجم والطبقات في ذكر بعض علماء الفلك المغاربة مثل أبي محمد عبد الله بن محمد المعروف بابن السكاك الذي عاش في القرن السادس الهجري، وكان معدلاً[٦]، وأبي عبد الله الحراز الذي كان مؤقتاً في الجامع الأعظم بمراكش[٧]. ووظيفة المؤقت من الوظائف المهمّة التي ظهرت

---

(١) م. ن، ص. ن.
(٢) سيديو، م. س، ص ٢١٥.
(٣) المنوني، م. س، ص ٧٩.
(٤) ابن خلدون، المقدمة، المطبعة البهية بمصر (د. ت)، ص ٤٢٦ - ٤٢٧.
(٥) المنوني، م. س، ص ٧٩. وقد أخذ هذا الخبر من مخطوط «شرح روضة الأزهار» للماساوي.
(٦) ابن القاضي، جذوة الاقتباس، المطبعة الحجرية بفاس، ١٣٠٩هـ، ص ٢٣٦.
(٧) ابن إبراهيم المراكشي، الإعلام بمن حل بمراكش من الأعلام، فاس، المطبعة الجديدة ١٩٣٦ - ١٩٣٩، ج١، ص ٢٤٤.

في الدولة المغربية. ثم محمد عبد الله محمد بن عبد الرحمن الشلبي الفاسي (ت٦٣٩هـ) الذي عُرف بعلو كعبه في علم الأوقات والنجوم حسبما وصفه صاحب روض القرطاس[١]، فضلاً عن أبي الحجاج يوسف بن محمد بن علي السقطي القصري الذي كان على دراية كبيرة بعلم الأوقات،[٢] وأبي محمد عبد الله بن يوسف بن زيدان الفاسي من أهل القرن السابع الهجري، وقد اشتهر هو أيضاً بالتعديل[٣].

من البديهي أن يتمخض عن ازدهار النجوم والفلك في العصر الموحدي نتائج هامة تجلت في بعض الابتكارات الآلية من بينها ساعات نصبت على باب جامع الكتبيين بمراكش بلغ علوها ٥٠ ذراعاً تنزل فيها على كل رأس ساعة صنجة يبلغ وزنها ١٠٠ درهم، وبنزولها تقرع أجراس يسمع صداها من مسافات بعيدة معلنة عن بداية ساعة جديدة، وعرفت باسم "الفحانة"[٤].

وفي نفس المنحى، وجدت في أحد جدران صومعة حسان بمدينة الرباط نافذتان هائلتان مقوستان بهندسة عجيبة ومتقنة، وأمامها بيت مربع في جوف قطب المركز الذي تدور عليه جدران الصومعة، فإذا سامتها الشمس ارتسم الضياء النافذ منهما في داخل البيت المذكور في كيفية غريبة على شكل خطين منحرفين مشتبكي الوسط، متفرقي الأطراف. ويُعلّق أحد الباحثين على ذلك بقوله: «ولم يدر إلى الآن ما الفائدة المقصودة منهما، فعسى أن تُزاح عنها بالمستقبل ستور الخفاء تتجلى لعالم الوضوح والمعرفة»[٥].

وبالمثل تمّ تشييد الأبراج لمراقبة الهلال، من ذلك ما ذكره الأستاذ المنوني عن برج كان قائماً خارج باب الجيسة من فاس يُدعى "برج الكوكب"، وقد صُنع في أعلاه نوافذ على عدد شهور السنة يراقب كل شهر من واحدة منها[٦]. وقد يكون في بناء هذه الاثنتي عشرة نافذة مغزى عميق لا يفهمه إلاّ من أوحت عبقريته بذلك، لأن كتب التاريخ لم تهتم بتفسير أعمال الفلكيين والمنجمين، لكنها بالتأكيد كانت خطوة إيجابية في هذا العلم.

أما ابن طفيل وابن رشد، فرغم انشغالهما بالفلسفة والطب، فقد كان لهما أيضاً أيادٍ بيضاء في علم النجوم والفلك. وحسبنا أن الأول أشار في رسالة حي بن يقظان إلى

---

(١) ابن أبي زرع، روض القرطاس، م. س، ص ٤٤.
(٢) م. ن، ص. ن.
(٣) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحويين، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٦هـ، ص ٢٩٣.
(٤) القلقشندي، م. س، ج٥، ص ١٦٢.
(٥) المنوني، م. س، ص ٨٠.
(٦) م. ن، ص ٨١.

أن الشمس ليست حارة بذاتها، وأنها أكبر بكثير من كوكب الأرض، وأن الأرض كروية الشكل، والذي يستضيء منها أبداً بالشمس أعظم من النصف[1].

خلاصة القول إن علم النجوم وتوقعات المستقبل وما يرتبط بذلك من علوم فلكية، ظهر في المغرب خلال عصر المرابطين والموحدين ظهوراً قوياً، واستمد وجوده من حاجات الناس إليه في بعض شؤون حياتهم، ومن تشجيع الدولتين المرابطية والموحدية، فاحتل بذلك مكانة مهمّة في الخريطة العلمية، وأصبح علماً نافعاً ومفيداً، بل شكّل تجربة ناجحة سرعان ما تسربت إلى أوروبا لتستفيد من رصيدها في نهضتها العلمية على مشارف العصور الحديثة.

---

(1) «النظام في الإسلام»، مطبوعات محاضرات المؤتمر السادس لمعهد المباحث العليا المغربية، ص ٤٢. ضمن كتاب: حضارة الموحدين للمرحوم المنوني، م. س، ص ٨٠.

ـ ٧ ـ

معمار مراكش في عصرَيْ المرابطين والموحدين

من خلال النصوص الأثرية الواردة في المصادر المكتوبة

اللافت للانتباه أن تاريخ الغرب الإسلامي الوسيط لا يزال يعاني من ندرة البحث الأثري، وقلّة توظيفه في كشف قضايا متعدّدة مرتبطة بتلك الحقبة التاريخية. وإذا كانت الموجة الأولى من الدراسات الأجنبية الوسيطية قد أفلحت في تسليط الضوء على بعض الزوايا من المجال الأثري[1]، فإن الدراسات المعاصرة ـ خاصة الدراسات الجامعية المتخصّصة ـ لم تواكب هذا المشروع، فانصبّ اهتمامها على الأبحاث التي يشكّل النصّ المكتوب عصبها على حساب النص الأثري. بيد أن النص المكتوب قد يحمل في طياته معلومات أثرية، وبالتالي فإنه يقدّم إضافة علمية يستفيد منها الباحث الأثري. ذلك أن بعض النصوص المكتوبة، خاصة تلك التي وردت في المصادر الدفينة، تمدّ الباحث بمجموعة من الحقائق الأثرية التي طواها الزمن أو تمّ سحقها بإرادة مبيّتة من قبل الإنسان نفسه.

في هذا المنحى، يحاول هذا البحث إعطاء بعض النماذج من النصوص المكتوبة التي تزخر بمادة مهمّة تفيد في رصد الجانب المعماري الخاصّ بمدينة مراكش خلال القرن السادس الهجري. ولاستقاء هذه النصوص، سيتمّ الاستناد إلى المصادر الدفينة

(١) انظر على سبيل المثال:

- J. Luccioni, *Les Fondations pieuses (habous) au Maroc depuis les origines jusqu'à 1956*, Rabat (sans date d'édition).
- CH. Allain et G. Duverdun, «Les portes anciennes de Marrakech», *Hesperis*, T. XLIV, 1er et 2ème trimestres, 1957.
- H. Basset et H. Terasse, «Sanctuaires et forteresses Almohades», *Revue Africaine*, 1923.
- R. Thouvent, «Une forteresse Almohade, "dchira"», *Hesperis*, T. XVII, 1933.

المتمثلة في النوازل الفقهية وكُتُب الرحلات والطبقات والأنساب، فضلاً عن كُتُب التصوف والمناقب.

قبل إبراز "خصوبة" هذه الفرضية من خلال تجربة تطبيقية حول مدينة مراكش خلال عصرَيْ المرابطين والموحدين، نرى ضرورة إبداء بعض الملاحظات حول هذا النوع من النصوص الأثرية الواردة في المصادر المكتوبة.

١ ـ ملاحظات أولية

١ ـ ١ ـ رغم تشتت هذه النصوص وعدم ورودها في شكل متناسق حيث تناثرت في مجموعة من المصادر المتنوعة المشارب، فإن أهميتها تكمن في عفويتها. ذلك أن كتّابها لم يكونوا ـ على غرار مؤرّخي البلاط ـ متأثرين بذهنية المؤرّخ الرسمي، ومن ثم لم ينتجوا نصوصاً سلطوية، وهذا ما يجعلها من ناحية القيمة التوثيقية أكثر قوةً ووزناً وأقرب إلى الصحة والموضوعية.

١ ـ ٢ ـ تتميّز هذه النصوص بالدقة في رصد مواقع المدن والآثار الإسلامية عموماً، حيث نجد النصّ يستعمل الرقم أحياناً لإظهار المواقع والمسافات كما سيتبيّن عند التعرّض لموقع مراكش. وغير خافٍ أن هذه الدقة التي تتميّز بها هذه النصوص مفيدة للغاية بالنسبة للباحث الأثري الذي يتوخى القيام بحفريات دقيقة لبعض المواقع.

١ ـ ٣ ـ تأتي هذه النصوص أحياناً بمادة جديدة ضربت عنها المصادر التاريخية صفحاً. وفي هذا الصدد نسوق مثال استشارة الأمير المرابطي علي بن يوسف للمتصوف عبد الله أمغار عندما عزم على تسوير مدينة مراكش، وهو خبر لم يرد سوى في المدونات التاريخية المتأخرة التي نقلت عن النصّ الأصلي الذي يهمّنا في هذا المقام[1].

١ ـ ٤ ـ تكمن أهمية النصوص الدفينة في استقائها مادتها التاريخية من مصادر تُعدّ في حكم المفقود، فصاحب «كتاب القبلة» ينقل نصوصاً عن الجغرافي المعروف بمحمد بن يوسف الوزاق، كما ينقل عن كتاب آخر ضائع يعرف باسم «دلائل القبلة» ألّفه شخص يُدعى أبو سعيد الهسكوري[2].

---

(١) انظر ابن عبد العظيم الأزموري، «بهجة الناظرين» (مخطوط) ورقة ١٦ وجه. وقد استند إليه الناصري أثناء حديثه عن مراكش. راجع: الاستقصا، م. س، ج٢، ص ٢٤.

(٢) راجع كتاب «رسالة في تحقيق اتجاه قبلة الصلاة» لأبي علي المنيجي (مخطوط خاص)، ص ١١، ١٣.

١ ـ ٥ ـ لا تقتصر النصوص الأثرية المكتوبة على الكشف عن المادة الأثرية والمعمارية فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى مدّ الباحث بمجموعة من التصوّرات والمعايير الفقهية المتعلقة بأحكام البناء وأهدافه ومراميه، مما يزيد من إدراك وفهم الأشكال المعمارية في ذهنية الباحث. وحسبنا أن كُتُب النوازل انطلاقاً من ابن رشد إلى البرزلي إلى الونشريسي وغيرهم، خصصت حيّزاً هاماً لذكر قضايا البناء والضرر التي تتسبب فيه أحياناً بعض البنايات، وتنظيم أسواق المدن وغيرها من القضايا التي لا غنى عنها للباحث الأثري لإدراك مكوّنات معمار المدينة المغربية في العصر الوسيط.

١ ـ ٦ ـ وبالمثل فإن النصوص الأثرية المكتوبة تعدّ "بنكاً" للمعلومات حول أسماء الأبواب والمساجد والمقابر والحومات وغير ذلك من المرافق المدنية الأساسية، وهو ما سنقيم عليه الدليل خلال الجزء التطبيقي[١].

١ ـ ٧ ـ لا تمكّن النصوص الأثرية المكتوبة من رصد المجال المعماري فحسب، بل وتكشف عمّا اعترى هذا المجال من مشاكل مثل تداخل المباني وضيق الأزقة ومشكل الماء الصالح للشرب، والماء المخصّص لسقي المجال الأخضر داخل المدينة ومحيطها كما سيتبيّن عند دراستنا لمراكش.

١ ـ ٨ ـ يُمكن القول كذلك أن هذه النصوص تتكامل مع بقايا الشواهد الأثرية، بل إنها تُعدّ مختبراً لمدى صحة النتائج التي يتوصّل إليها الباحث الأثري.

٢ ـ تجربة تطبيقية

إلى أي مدى يُمكن اعتبار هذه الفرضيات صحيحة بالنسبة للمجال المعماري في مدينة مراكش خلال القرن السادس الهجري؟ لنحاول اختبار صحّة ذلك في الجوانب المعمارية التالية:

٢ ـ ١ ـ الموقع ومواد البناء

تضطرب النصوص التاريخية بخصوص تحديد موقع مدينة مراكش، في حين تتسم نصوص الرحالة والجغرافيين خاصة الإدريسي[٢] بكونها أكثر اتزاناً. فقد حدّده بنوع من الدقة فجعله يبعد بـ ١٢ ميلاً عن مدينة أغمات. بينما حددت نصوص أثرية مكتوبة

(١) يُعتبر كتاب التشوّف لابن الزيات، تحقيق أحمد التوفيق، الدار البيضاء، ١٩٨٤، مصدراً هاماً لرصد هذه الأسماء.

(٢) المغرب العربي (منتخب من كتاب نزهة المشتاق)، م. س، ص ٨٣.

أخرى مواد البناء التي تمّ استعمالها في تشييد مراكش نذكر منها الطين والحجر[1]، فضلاً عن مادة الجير التي كان استعمالها شائعاً في بناء المنازل، كما يُفهم ذلك من خلال نصوص منقبية[2].

٢ ـ ٢ ـ سور المدينة

ترد مسألة تسوير مراكش ضمن كتب النوازل، مما يعكس حضور الجانب الديني والحربي في مسألة المعمار المراكشي. في هذا السياق ورد في «كتاب القبلة» أن فكرة بناء مراكش كانت بإيعاز من الفقيه ابن رشد الجد المتوفى سنة ٥٢٠هـ، فهو الذي أشار على عليّ بن يوسف بضرورة الاحتماء بسور لكفّ عادية المعتدي[3]. وفي نفس المنحى يمدّنا نصّ منقبي آخر بفكرة جديدة مفادها أن الذي شجع على بناء السور وألح عليه، أحد صلحاء منطقة أزمور المعروف بأبي عبد الله أمغار[4]. ذلك أن الأمير المرابطي علي بن يوسف بعد استشارته ابن رشد الجدّ وعقده العزم على تسوير مراكش، وجد أن النفقات اللازمة لبناء السور غير كافية، فتردد بعض الوقت وكاد أن يثني عن عزمه لولا تشجيع عبد الله أمغار وإلحاحه عليه لحاجة المدينة إليه[5].

٢ ـ ٣ ـ المساجد والرباطات

تتجلّى أهمية النصوص الأثرية الواردة في المصادر المكتوبة بخصوص مساجد مراكش في أنها تمدّ الباحث بأسمائها ويُمكن رصدها في الجدول أدناه:

كما يُمكن للباحث أن يستشف من خلال هذه النصوص الأثرية المكتوبة مسألة إعادة إصلاح جامع علي بن يوسف والمتمثّلة في سببين أساسيين:

١) ضعف المادة المستعملة في البنيان خاصة الطوب والطين؛

٢) انحراف قبلة الجامع عن الاتجاه الصحيح.

ولتعديل هذه القبلة اجتمع حوالى ٤٠ فقيهاً ـ كان من ضمنهم ابن رشد الجد ـ وحوّلوا محراب المسجد نحو اتجاه القبلة[6].

---

(١) ابن القاضي، جذوة الاقتباس، الرباط، ١٩٧٣، ق٢، ص ٥٤٦.

(٢) التادلي، «المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى»، (مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، رقم ٢٤٦٧) ورقة ١٣٦ ظهر.

(٣) كتاب «رسالة في تحقيق اتجاه قبلة الصلاة» (مخطوط)، ص ١٣.

(٤) الأزموري، «بهجة الناظرين» (مخطوط)، ص ١٣.

(٥) م. ن، ص. ن.

(٦) «كتاب القبلة»، م. س، ص ١٣.

اسم المسجد	المصدر
الجامع الأعظم	التشوف، ص ٤٥٥
جامع القصر الجديد	التشوف، ص ٤٤٠
جامع علي بن يوسف	التشوف، ص ٢٤٦ - كتاب «القبلة»، ص ١٢ - ١٣
مسجد الجزارين	التشوف، ص ٢٨٣
مسجد أبي مروان	التشوف، ص ٢٤٦
مسجد الصدراوي	التشوف، ص ٣٨٠
مسجد بئر الجنة	التشوف، ص ٣٠٦
مسجد توورزجين	التشوف، ص ٢٣٨
جامع السلطان	التشوف، ص ١٤٥
جامع السقاية	المقتبس من كتاب الأنساب، ص ٥٨
جامع عبد المومن	إفريقيا، ج٢، ص ٤٨
جامع الكتبيين	الاستبصار، ص ٢٠٩

ونستطيع القول إن استشارة الفقهاء، وكذلك التعديلات التي أدخلت على المساجد المراكشية بناء على آرائهم تنهض حجة على مدى خضوع التكوينات المعمارية في المدينة المغربية للفكر العمراني الإسلامي والتقنيات المستمدة من مبادئه، عكس ما تزعمه بعض الدراسات حول "عشوائية" العمران في المدن الإسلامية[1].

ويُستشف من نص مَنْقبي أنه كان في جامع الكتبيين صومعتان: السفلى وهي التي بناها المرابطون، والكبرى وهي التي شيّدها يعقوب المنصور[2].

ولا تكتفي النصوص الأثرية المكتوبة بذكر أسماء المساجد، بل تصفها أحياناً وصفاً دقيقاً يُمكّن من الوقوف على الفن المعماري المغربي في العصر الوسيط. فالرحالة مارمول[3] يصف جامع عبد المومن وصفاً فنياً جمالياً فيشير إلى أن الخليفة الموحدي يعقوب المنصور زاد فيه ٥٠ ذراعاً في العلو بعد أن اتضح له انحدار سطحه وزيّنه بأعمدة رخام جُلبت له من الأندلس[4]. كما يُذكر أن سمك جدرانه يبلغ ١٢

(١) Xavier de Planthol, *The World of Islam*, New York, 1973, pp. 22-23.

(٢) التادلي، م. س، ورقة ٣ ظهر.

(٣) إفريقيا، الرباط، طبعة المعارف الجديدة، ١٩٨٨ - ١٩٨٩، ج٢، ص ٤٨.

(٤) م. ن، ص. ن.

قدماً، وفي أعلى الصومعة نُصبت ثلاث تفاحات من فضة في عمود غليظ من الفولاذ[1].

أما الرباطات فتحتل بدورها حيزاً هاماً في النصوص المناقبية التي من خلالها نستشف أسماءها مثل رباط تاسماطت ورباط الغار ورباط أبي إسحاق، فضلاً عن رباط أوجدا[2].

٢ ـ ٤ ـ القصور

من بين القضايا المعمارية التي تعرّضت لها النصوص الأثرية الواردة في كتب الرحلات مسألة القصور التي شُيِّدت في مراكش، وخُصِّصت لإقامة علية القوم من الأمراء وقادة الجيش والوزراء والحاشية. وإذا كانت كُتُب الحوليات التاريخية نفسها ذكرت بإعجاب قصور الأمراء، فإن كُتُب الرحلات فاقتها أهميةً عندما تحدثت عن مواد البناء المستعملة في هذه القصور؛ فهذا الإدريسي يشير إلى أن الحجر الذي بُني به قصر الأمير المرابطي علي بن يوسف جُلب من جبل إيجليز[3]. كما يشير مارمول إلى المجال الأخضر الذي أحاط بهذا القصر والمتمثل في بستان كبير اشتمل على العديد من الأشجار المتنوّعة[4].

وعلى غرار المرابطين، شيّد الموحدون بدورهم أمام الساحة المقابلة لجامع عبد المومن قصرين كبيرين خُصصا لسكنى قادة الجيش المسيحي الذين كانوا يعملون في صفوف القوات النظامية الموحدية[5]، فضلاً عن قصر آخر خُصّص لفرقة الرماة[6]. كما يُستشف من خلال نصوص منقبية أسماء بعض البحيرات التي غالباً ما كانت تُشيَّد إزاء القصور نذكر منها: بحيرة القصفصة[7]، وبحيرة الرقاق[8]، وبحيرة الناعورة[9]، وبحيرة الطلبة[10].

---

(١) م. ن، ص ٥٤.
(٢) انظر: التشوف، م. س، ص ١٦٤، ٣١٢، ٣٠٥، ٢٢٧.
(٣) المغرب العربي، م. س، ص ٨٥.
(٤) إفريقيا، م. س، ج٢، ص ٥٠.
(٥) م. ن، ص. ن.
(٦) م. ن، ص ٥٢.
(٧) ابن الزيات، م. س، ص ٢٤٥.
(٨) م. ن، ص ٢٤٣.
(٩) أخبار أبي العباس السبتي (النص المحقق)، ص ٤٦٩.
(١٠) م. ن، ص ٤٧٠.

٢ ـ ٥ ـ الأبواب والفنادق

تُسلط النصوص الأثرية المكتوبة الضوء على أسماء أبواب وفنادق مدينة مراكش. ويُمكن اعتبار كتاب **التشوف** أنموذجاً في هذا الصدد، إذ وردت أسماء هذه الأبواب والفنادق في سياق تراجم بعض الأولياء، ومن خلال تجميعها يمكن إعطاء نماذج عنها في الجدول التالي:

أسماء الأبواب والفنادق	المصدر
باب فاس	**التشوف**، ص ٢٣٨
باب الدباغين	**التشوف**، ص ٢٤١
باب تاغزوت	**التشوف**، ص ٢٩٥
باب إنتان	**المعجم** لابن الآبار، ص ٢٩٦
باب أغمات	**التشوف**، ص ٣١٢
باب المخزن	**كتاب الأنساب** للبيدق، ص ٤١
باب الطبول	**وصف إفريقيا** لمارمول، ج٢، ص ٤٧
باب دكالة	**وصف إفريقيا** لمارمول، ج٢، ص ٥٥
فندق مقيل	«أخبار أبي العباس السبتي»، ورقة ١٩٥
فندق أجادير	**التشوف**، ص ٤٥٥

والملاحظ أن كتاب **التشوف** يذكر أسماء هذه الأبواب والفنادق ولكنه لا يُحدّد مواقعها.

٢ ـ ٦ ـ الحومات والحارات والمنازل

تتعدّد الإشارات في النصوص الأثرية المكتوبة حول أسماء الحارات والحومات بمراكش، كما تعطي الباحث فكرة عن كيفية بناء المنازل ومحتوياتها.

فبخصوص الحومات، يذكر ابن الزيات[١] في ترجمة إحدى المتصوفات أنها كانت تسكن بحومة باب أغمات. وفي نفس المنحى ترد أسماء بعض الحارات مثل حارة يعبيدن[٢] التي كانت موجودة داخل المدينة، وحارة الجذماء التي كانت تقع خارجها[٣]. والراجح أن وجود حارة الجذماء خارج مراكش كان إجراءً وقائياً سعى من

---

(١) **التشوف**، م. س، ص ٣٨٦.

(٢) م. ن، ص ٣١٧.

(٣) م. ن، ص ٢٦٨.

خلاله الموحدون إلى إبعاد مرضى داء الجذام عن عامة الناس تجنباً لانتشار العدوى بينهم.

أما المنازل فتسمح بعض النصوص المناقبية ذات الطابع الأثري بتكوين صورة ولو أنها مبتسرة عن معمارها وطريقة بنائها الداخلي. فمن خلال استعراض هذه النصوص، يتبيّن أن معظم المنازل كانت تتوفر على بئر[1] كانت تستغل مياهها للشرب أو النظافة وما إلى ذلك من ضروريات الحياة. وهو ما يؤيده نص للإدريسي[2] يذكر فيه أن سكان مراكش ظلوا يعتمدون في شربهم على مياه الآبار إلى أن جلب لهم الأمير المرابطي علي بن يوسف ماء عين تبعد عن المدينة بستة أميال. ثم طوّرها بعد ذلك الموحدون، خاصةً إبان حكم الخليفة أبي يوسف يعقوب المنصور الذي أرسل في وسطها ساقية تشقها من القبلة إلى الجوف، ومنها استنبطت سقايات لشرب الناس[3].

كما يُستشف من بعض النصوص اشتمال بعض المنازل على دهليز[4]، لكنها لم تفصح عن الأغراض التي كانت تُستعمل تلك الدهاليز لأجلها، وإنْ كان من الراجح أنها كانت تُستعمل لخزن الحبوب أو اتقاء شر الفتن.

وتشير نصوص أخرى إلى وجود درج داخل المنازل، مما يسمح بالظنّ أن بعض المنازل كانت تتألف من طابقين على الأقل: علوي وسفلي.

٢ ـ ٧ ـ المقابر

وبالمثل تُساعد بعض النصوص الأثرية المكتوبة على معاينة أماكن المقابر بمراكش والوقوف على أسمائها. فمن خلال جمع شتات النصوص المبعثرة، يُمكن للباحث أن يستشف أن أماكن المقابر كانت منتشرة خارج أبواب مراكش. ونسوق في هذا الصدد مثال مقبرة تاغزوت[5] الموجودة خارج باب تاغزوت، ومقبرة باب أغمات التي دفن فيها القاضي عياض[6]، وغيرها من المقابر التي كانت توجد خارج معظم الأبواب الواردة في الجدول المذكور سابقاً. في حين وجدت بعض المقابر إزاء الرباطات مثل

---

(١) ابن الزيات، أخبار أبي العباس السبتي (النص المحقق)، ص ٤٧٣.
(٢) وصف إفريقيا الشمالية (منتخب من كتاب نزهة المشتاق)، نشره هنري بيريس، الجزائر، ١٩٥٧، ص ٦٨، ٨٥.
(٣) مؤلف مجهول، الاستبصار، م. س، ص ٢١٠.
(٤) ابن الزيات، أخبار أبي العباس السبتي (النص المحقق)، ص ٤٧٣.
(٥) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، تحقيق إحسان عباس، بيروت، ١٩٧٣، ج٦، ص ٣٢٢.
(٦) ابن عجيبة، «أزهار البستان في طبقات الأعيان»، مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، ورقة ٣٤ وجه.

رابطة الغار[1]. لكن هذا لا يعني أن كل المقابر خُصصت لها أماكن خارج مدينة مراكش، فالبعض منها على الأقل وُجد داخل المدينة كما هو حال مقبرة تمراكشت[2]، وهي المدينة التي أضافها الخليفة الموحدي بعد أن ضاقت مراكش بسكانها[3].

٢ ـ ٨ ـ منشآت عمرانية أخرى

وهي تشمل الحمامات، والأفران، ومخازن الحبوب، والمارستانات... إلخ.

وترد بعض المنشآت العمرانية التي شهدتها مراكش خلال عصرَيْ المرابطين والموحدين ضمن النصوص التي اصطلحنا على تسميتها بالنصوص الأثرية المكتوبة. فنجد في بعض تراجم الأولياء أسماء بعض الحمامات بمراكش مثل حمام الحرة[4]، وأسماء بعض الأفران مثل فرن الجبارين[5]. كما يُستشف من نفس النصوص أن مدينة مراكش كانت تحتوي على مخازن وأهراءات استغلّها الخلفاء الموحدون في خزن الحبوب[6]. كما لا تخلو هذه النصوص من إشارات إلى المارستانات التي شيّدها الخلفاء الموحدون، ومنها المارستان المعروف بدار الفرج[7].

وخلاصة القول إن النصوص الأثرية المكتوبة تشكّل نافذة جديدة يُمكن من خلالها للباحث في التاريخ والآثار رؤية الجانب الأثري من زاوية أخرى، إذ إنها تمدّه بمجموعة من المعطيات المعمارية التي قد يفتقر إليها الجانب الأثري المادي، بل إنها تُساهم أحياناً في رصد مواقع الآثار، وتسعف في معرفة أسباب بنائها وإدراك التوجّه العام الذي كان وراء إنشائها. كما تمد الباحث الأثري بمعطيات وتفسيرات قد لا تتوافر له في الشواهد المادية المتبقاة، تجعله يتقدّم بفرضياته أو يعدل عنها، ومن ثم ندعو إلى ضرورة التكامل بين البحث الأركيولوجي والنص الأثري المكتوب لما قد يؤدي إليه هذا التكامل من سبر في الاتجاه الصحيح سعياً وراء فهم الكثير من ألغاز المعمار في مغرب العصر الوسيط[8].

---

(١) ابن الزيات، م. س، ص ٣١٢.

(٢) ابن عبد الملك، كتاب الذيل والتكملة، السفر ٦، ص ٩٠.

(٣) العمري، مسالك الأبصار، تحقيق مصطفى أبو ضيف، الدار البيضاء، ١٩٨٨، ص ١٣١.

(٤) ابن الزيات، «مناقب الشيخ أبي العباس السبتي» (مخطوط)، ورقة ١٠٥ وجه.

(٥) أخبار أبي العباس السبتي (النص المحقق)، ص ٤٧٢.

(٦) مارمول، م. س، ص ٤٨.

(٧) مؤلف مجهول، الاستبصار، م. س، ص ٢١٠.

(٨) راجع أيضاً الفصل الرابع من كتابنا: تاريخ الغرب الإسلامي: قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤، ص ١٢٣ ـ ١٤١.

— ٨ —

ثقافة المنع والهدم في معمار المدينة في الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط:

مدينة القيروان نموذجاً

لا مراء في أن العمران في أي حضارة من الحضارات الإنسانية قد خضع لناموس التأسيس والاستبحار والخراب والهدم والإصلاح والترميم، وهي قاعدة لعبت فيها الظروف الطبيعية والبشرية دوراً موجهاً وحاسماً. إلا أن ما يندر الالتفات إليه من قبل الباحثين عموماً، يتجلى في إغفال دراسة المحاذير أو الخطوط الحمراء التي كانت تضعها السلطة المسؤولة عبر قواعد زجرية، غالباً ما كانت تعكسها مؤسسة الحسبة أو تُعبّر عنها فتاوى الفقهاء، وذلك بهدف تنظيم المجال العمراني، ودفع الضرر عن الساكنة.

كما قلّ من الأبحاث من اهتمّ بدور الدوافع الشخصية وحب التفوق والرغبة في إبراز الذات من خلال الإقدام على عملية هدم وطمس المعالم العمرانية لحاكم سابق، أو لدولة انتهت بالأفول، وتشييد معالم عمرانية بديلة تروم إبراز تفوق الذات المشيِّدة على حساب المنجزات العمرانية السابقة، وهو ما سنسعى في هذا البحث إلى النبش فيه من خلال نموذج مدينة القيروان خلال العصر الوسيط، متبنّين المنهج الاستقرائي للمادة النصّية ومُساءلتها، بغية فهم حضور ثقافة المنع والهدم وأثرها في مسيرة تطورها العمراني.

والجدير بالملاحظة أننا لا نستعمل المنع والهدم في هذا المجال بالمفهوم القدحي السلبي، بل سيتمّ تناولهما كثقافة أو عقلية سائدة وجّهت التطوّر المعماري لمدينة القيروان بوجهيه الإيجابي والسلبي معاً.

أولاً: ثقافة المنع في المعمار القيرواني

"المنع" لغةً مصدر لفعل مَنَعَ، ومعناه حرم الشيء على شخص أو مجموعة. ويُستعمل أيضاً بمعنى الكف أو الصد عن الشيء[1]، وهي ذات المفاهيم التي سنوظفها في المقاربة التاريخية التي تهمّنا في هذا البحث مع إعطائها بُعدها الثقافي، ونقصد بذلك كيفية تشكّل ظاهرة المنع كعنصر من عناصر عقلية مجتمعية سائدة، يتمّ تداولها داخل منظومة اجتماعية تعوّدت على القبول بها داخل إطار الشرعية.

ففي الجانب المعماري موضوع دراستنا، يتبيّن من خلال استقراء النصوص، أن ثقافة المنع كانت تستهدف وضع استراتيجية عمرانية تروم تنظيم المجال ومنع الضرر وفق شروط وقواعد محدّدة، وهو ما أثارته بتفصيل كُتُب أحكام البنيان. بيد أن ما يهمّنا بالتحديد في هذا البحث، يتمثّل في تسليط الضوء على بعض الموانع التي تبنّاها الفقهاء، بغية عدم تنفيذ بعض الأشكال من البناء العمراني الذي يشوّه الشكل المعماري لمدينة القيروان، أو يُحدث الضرر لساكنتها، أو يسعى إلى إنقاذ بعض المعالم العمرانية فيها. وفي هذا الصدد جاءت فتاوى بعض فقهاء إفريقية خلال العصر الوسيط لتصبّ في هذا الاتجاه.

وقبل تناول هذه الفتاوى، يجدر القول إن ضوابط المنع جاءت انعكاساً للتخطيط الذي بدأت من خلاله نشأة النواة الأولى للقيروان، وهي النواة التي كانت تقوم على أساس التخطيط المحكم[2]، وهو ما أكّدته الدراسات الحديثة، بناءً على مجموعة من الأدلة النصية والمستندات الأثرية[3].

وتبعاً لهذا السياق الذي كان يهدف إلى الحفاظ على التخطيط المحكم لمدينة القيروان، انبثقت مجموعة من الإجراءات المنعية التي عكستها فتاوى الفقهاء كالتالي بيانها:

---

(١) **المنجد في اللغة والأعلام**، بيروت، دار المشرق، ط١٧ (د. ت)، ص ٧٧٦.

(٢) تؤكد المصادر على أن عقبة بن نافع شيد القيروان بناء على تخطيط، وليس بكيفية عشوائية. انظر: ابن عبد الحكم، **فتوح إفريقية والأندلس**، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، بيروت، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ١٩٦٤، ص ٥٤ ـ ١٥٧؛ ابن الأبار، **الحلة السيراء**، تحقيق حسين مؤنس، القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر، دار الكتاب العربي، ١٩٦٣، ج٢، ص ٣٢٣.

(٣) محمد حسن، **الجغرافيا التاريخية لإفريقية من القرن الأول إلى القرن التاسع**، بنغازي ـ بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٣، ص ٦١ وما بعدها.

الفتوى الأولى: منع النصارى واليهود من رفع مباني معابدهم في القيروان

وردت هذه الفتوى عند الونشريسي الذي لخصها بقوله:

«وأفتى أبو حفص بمنع النصارى أن يرفعوا في بناء الكنائس ويبدّلوا بناءها، إن كانت بالطوب فلا يبدّلوها بالحجر، ويُمنعون من كمال ظاهرها على كل حال، وذكر أن الشيخ أبا الحسن القابسي كان تكلّم على هذه المسألة حين أراد بعض اليهود أن يفعل ذلك بالقيروان لمكانته من السلطان، فلما تكلّم الشيخ امتنع اليهود»[1].

من فحوى هذه الفتوى يتضح أنها تصبّ في منع النصارى من رفع بناء كنائسهم أو تغيير بنائها قياساً على ما أفتى به الفقيه أبو الحسن القابسي حول بعض يهود القيروان الذين استغلّوا مكانتهم وتقرّبهم من سلطان تونس، فبادروا إلى رفع بنيان بِيَعهم (كُنُسهم) التي كانت لديهم بالقيروان، لولا أن فتوى الفقيه المذكور كَبحت مشروعهم، فمُنعوا منعاً باتاً من إحداث هذا التغيير المعماري.

ما الدافع وراء قرار المنع؟ من المستبعد أن يكون التعصب الديني وراء هذا القرار، ولو كان الأمر كذلك، لبلغت الفتوى أعلى مستويات التشدّد وهي الأمر بالهدم، وهو أمر لم يكن يلقى معارضة في وسط المجتمع آنذاك. لكن يبدو أن خلفية هذا المنع تكمن في ما كان يسعى إليه المجتمع القيرواني ممثّلاً بمؤسسته الفقهية من الحفاظ على معيار تناسقية البناء في المدينة. ينهض دليلاً على ذلك أن الفتوى منعت مبدأ ارتفاع البِيَع اليهودية عن الارتفاع السائد في مباني القيروان، حرصاً على تناسق مقياس الارتفاع العام في الأبنية. كما نصّت على منع تغيير الطوب بالحجر لأن ذلك يؤثر سلباً على الرؤية الجمالية لمعمار القيروان. وبالتالي، نعتقد أن قرار المنع لا يعدو أن يكون مجرد سعي إلى دفع الضرر كما هو متعارف عليه في قاموس الثقافة الفقهية، وإنْ كان ذلك لا يخفي تخوّف المؤسسة الدينية من التميّز الذي يُمكن أن تحظى به معابد أهل الذمة في حالة ارتفاعها فوق المباني الإسلامية، وهو أمر كانت تستهجنه العقلية الإسلامية عموماً ولا تقبل به.

الفتوى الثانية: منع إقامة دور الدباغة داخل مدينة القيروان

ومما يؤكد توجه الفتاوى عموماً نحو قرارات المنع درءاً للضرر، ما تطرحه فتوى أخرى ذهبت إلى النصّ على منع المسلمين أنفسهم من إقامة دور للدباغة، وهذا نص الفتوى:

---

(1) الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق مجموعة من الأساتذة، م. س، ج٢، ص ٢٥٩.

«مثل هذا وقع بدار الدبغ بداخل سور القيروان أنه مهما وقعت المادة من السور التي تخرج فيها الساقية أن أرباب الدور يبنونها... وعكسه ما سُئل عنه الزواوي في قوم لهم دور الدبغ داخل مدينة القيروان قديمة، فعمد بعض العمال وبنى لهم خارج البلد دور الدبغ وأخرجهم من موضعهم إليها كرهاً، فبعد ثلاثين رجع بعضهم إلى موضعه فأراد أن يرده للدبغ كما كان، ومنعه بعض الجيران واحتجّ ببقائه نحو ثلاثين عاماً»[1].

تشي هذه الفتوى بأن السلطات المحلية في القيروان كانت تسعى إلى تنظيم المجال المعماري في المدينة، حتى إنها أصدرت قرار المنع باستغلال دور الدباغة داخل سور المدينة، واضطرت إلى إجبار أرباب هذه الدور على نقلها إلى خارج المدينة بالقوة، وذلك بهدف الحد من الأضرار الناجمة عن بناء هذه الدور كإحداث الروائح الكريهة، وهو ما يعكسه احتجاج أهل المنازل المجاورة لدور الدباغة على مالكيها، ومطالبتهم بالابتعاد عن منازلهم كما هو واضح من نصّ الفتوى.

الفتوى الثالثة: منع دور البغاء في القيروان

نص الفتوى: «وحكى يحيى بن عمر عن سحنون أنه أوتي بامرأة يُقال لها حكمة وكانت تجمع بين الرجال والنساء فأمر بضربها وسجنها. وعنه أيضاً أنه أتى بالمرأة التي يُقال لها تركو وكانت تجمع بين الرجال والنساء، واستفاض خبرها، فأمرها وتحوّلت من دارها (بالقيروان)، وطبّن باب الدار بالطوب والطين»[2].

يُستشف من هذه الفتوى أن المعيار الأخلاقي كان أيضاً من عوامل قرارات المنع في المجال المعماري. ويتعلق الأمر هنا بمنع انتشار دور البغاء في القيروان، وهو ما يعكسه رد فعل القاضي سحنون الذي زجر المرأة المتهمة المذكورة في النصّ، و«طبّن باب دارها بالطوب والطين»، علماً بأن الشريعة الإسلامية تحرّم البغاء[3]، وبالتالي فإن أي بناء معماري يخالف هذا التحريم كان يندرج في خانة المنع والردع.

الفتوى الرابعة: منع إصلاح سور القيروان بنفس مواد البناء التي تمّ استعمالها في البناء الأول

نظراً لأهمية النازلة وما تتطلبه من فحص وتحليل فإننا نوردها بحرفيتها:

---

(1) المعيار، م. س، ج٨، ص ٤١٢.

(2) م. ن، ج ٢، ص ٤٠٩.

(3) سورة النور، الآيتان: ٢ و٣٣.

سؤال النازلة: «وسئل المازري عن محضر مضمنه أن جماعة كثيرة وذكرهم عاينوا سور القيروان من أبراجه مادت وبدله وجميعه قد انتهى إلى آخر الباب أنه صائر إلى الهلاك والذهاب، وأرجل سقوف أبراجه ذهبت وسائر أعواده ظاهر كذلك، وأن من حُسن النظر لأهل البلد المذكور وسائر من يرد عليه أن يبادروا سورها ببيع ما بقي من الأنقاض المذكورة، وينفق على أبراجها ويرد جميعها بالآجر والجص، فهو أبقى له وأسلم من الذهاب، وأنه لا يقدر على ردّ أبراجه بالسقوف على ما كانت عليه، وأن الوقوف حتى يفتح الله ما يتمّ به من الأبراج يؤدي إلى ذهاب بقيته ويخاف الدخيلة على أهل البلد ووصول الأذى إليهم، وتكون اليد الغالبة، وشهدوا بذلك أواخر شهر ربيع الأول من سنة ثلاث وعشرين وخمسمائة، فهل يُعمل على ما تضمنه هذا المحضر أم لا؟»(1).

وردت هذه النازلة على الفقيه التونسي المازري بمحضر مؤرّخ في آخر شهر ربيع الأول من سنة ٥٢٣هـ. وكما هو واضح، فإن مضمونها يدور حول سور القيروان الذي صار مهدّداً بالانهيار نتيجة التصدعات التي أصابته، وتآكل أعمدة أبراجه التي أصبحت أخشابها الداخلية ظاهرة للعيان دليلاً على التآكل. ويدعو صاحب النازلة المسؤولين في القيروان إلى المبادرة ببيع ما بقي من أنقاض السور، وإعادة ترميمه مع الأبراج بمادة الآجر والجصّ لقدرتهما على مقاومة تقلبات الزمن.

ومن ثنايا هذه النازلة يمكن استخراج الملاحظات التالية:

١ ـ إن سور القيروان رغم تجديده من طرف المعزّ بن باديس سنة ٤٤٤هـ/ ١٠٥٢م، فقد كان قد وصل في العقد الثالث من القرن ٦هـ/ ١٢م (سنة ٥٢٣هـ) إلى مرحلة من الوهن حتى أوشك فيها على السقوط والاندثار، مما كان يتطلّب قراراً حاسماً بإعادة ترميمه وإصلاحه دفعاً للضرر من جهة، وحفاظاً على التراث المعماري للمدينة من جهة أخرى.

٢ ـ لم تكن مواد البناء التي بُني بها سور القيروان من القوة والمتانة ما تقاوم به عادية الزمن، وهي ظاهرة عمّت معظم المرافق العمرانية بالقيروان، خاصةً في المراحل الأولى من تمصيرها. ولا غرو فإن اللبن والطين كانا من المواد المعوّل عليهما في البناء، وهو ما يؤكده ابن رسته(2) وغيره بصريح النص بقوله: «والقيروان مدينة كان

---

(1) انظر نص النازلة عند الونشريسي، **المعيار المعرب**. ٢٠٠٠م. س. ج٧، ص ٢٣٠.

(2) **الأعلاق النفيسة**، ليدن، مطبعة بريل، ١٨٩٢، ص ٣٤٧.

عليها سور من لبن وطين»[1]. وفي نفس المنحى يشير المالكي إلى أن مسجد السبت ـ أحد مساجد القيروان ـ كان مبنياً بالطوب[2]، وأن منزل عبد الله بن عمر بن غانم قاضي القيروان بني أيضاً بالطوب[3]. ويضيف المقدسي أن أهل القيروان كانوا يعتمدون في بنيانهم على المدر[4]، وكلها نصوص تؤكد على عدم صلابة مادة الطوب لمقاومة الظواهر الطبيعية والمناخية، وأنها ربما كانت شائعة الاستعمال لكونها غير مُكلفة مادياً في البناء، وهذا ما يُفسّر اقتصار قاضي القيروان الفقيه سحنون على إغلاق دار البغاء السالفة الذكر بالطوب والطين[5].

لذلك منع صاحب النازلة محل التحليل أن تُستعمل مادة الطوب لإصلاح أبراج سور القيروان، وطالب مقابل ذلك باستبدالها بالآجر والجصّ، لأنه في نظره «أبقى له وأسلم من الذهاب»، وهو ما يُفهم منه أن وعياً في مجال البناء المعماري قد بدأ ينمو. بل ذهب صاحب النازلة للتنبيه إلى استحالة إعادة بناء سقوف الأبراج «على ما كانت عليه»، بمعنى أن مواد البناء التي كان قد بُني بها السور والأبراج أثبتت عدم فاعليتها ومن ثم وجب تغييرها.

٣ ـ يشي هذا النصّ أيضاً بحرص المجتمع القيرواني على مبدأ المحافظة على تراثه المعماري، وهو ما يتجلّى في عدة مؤشّرات يحتويها النص منها:

أ) إعداد محضر مكتوب ينبّه إلى خطورة تعرّض سور القيروان للانهيار، إذ جاء في نص النازلة أن الفقيه المازري سئل «عن محضر»، أي شهادة مكتوبة ومذيّلة بأسماء الشهود للدلالة على صحة التخوّفات، علماً بأن المحضر له دلالات عميقة في التنبيه لخطر الكارثة وضرورة تحميل الجهات المعنية بالبناء والتعمير كامل مسؤوليتها عما يُمكن أن يقع.

ب) التأكيد على الطابع الجماعي للمحضر من خلال إقرار الشهود بقرب سقوط سور القيروان، وذكر أسمائهم حرصاً على ضرورة تحمّل المسؤولية وحساسية الموضوع، وذلك بناء على المشاهدة والمعاينة وليس السماع فقط. فقد جاء في النصّ

---

(١) اليعقوبي، كتاب البلدان، نُشر مع كتاب الأعلاق النفيسة السالف الذكر، ليدن، مطبعة بريل، ١٨٩٢، ص ٣٤٧.

(٢) رياض النفوس، تحقيق بشير البكوش، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣، ج١، ص ٤٩٦.

(٣) م. ن، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٤) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط٣: ١٩٩١، ص ٢٢٥.

(٥) المعيار، ج٢، ص ٤٠٩.

أن «جماعة كثيرة وذكرهم عاينوا سور القيروان من أبراجه مادت»، علماً بأن الشهادة الجماعية والمعاينة الميدانية تكون أكثر وزناً من الفرضية.

ج) التنبيه إلى خطورة الموقف، وهو ما يتجلى في قول صاحب النازلة إن السور «صائر إلى الهلاك والذهاب»، معطياً الدليل على هذه الحتمية المتوقعة من أن سقوف أبراج السور قد «ذهبت وسائر أعواده ظاهر».

د) ويبدو أن تأثير صاحب النازلة كان قوياً إلى درجة أن جواب الإمام المازري سار في نفس الاتجاه، وأكد على ضرورة إصلاح وترميم سور القيروان.

والحصيلة أن نصوص الفتاوى سالفة الذكر تضمنت خطابين يجمعهما قاسم مشترك وهو دفع الضرر. فبينما أكدت النوازل الأولى على ظاهرة المنع تحت مبرر الحرص على تناسق المعمار القيرواني والحفاظ على جمالية منظره، ذهبت الفتوى الأخيرة إلى الحرص على تثبيت مبدأ الحفاظ على التراث المعماري لمدينة القيروان من خلال الدعوة إلى ترميم وإصلاح سور القيروان بمواد صلبة قادرة على مقاومة عوادي الدهر.

ثانياً: ثقافة الهدم في المعمار القيرواني

إن مفهوم الهدم الذي نتوخاه في مبحثنا هذا لا يعني الخراب الذي تعرضت له القيروان نتيجة الحروب المدمرة التي عصفت بها، أو اجتياح القبائل العربية لها، أو كل ما يمت بصلة للخراب الجماعي الذي اكتوت بناره مدينة القيروان في لحظات قاتمة من تاريخها، بل إن المفهوم المتبنى في هذا الصدد يتعلق ببعض السلوكات الفردية التي حركتها بواعث شخصية جعلت بعض القادة يوجهون معاول الهدم إلى بعض المعالم العمرانية لمدينة القيروان بقرار فردي، نكاية بمن سبقوهم إلى بنائها، وطمساً لكل أثر يخلّد ذكرهم.

فمنذ بداية تأسيس القيروان، بدأ منحى الهدم في اتجاه تصاعدي، إذ بعد فتح القائد العربي معاوية بن حديج السكوني لمجموعة من الحصون في إفريقية وحصوله على غنائم مهمّة، بدأ يفكر في بناء معسكر يكون بمثابة قاعدة عسكرية لجيشه، فتوّج مشروعه ببناء قيروان ظلّ مقيماً فيها، وهو يتابع غزواته المظفرة إلى حين رجوعه إلى مصر[1].

---

(1) ابن الأبار، م. س، ج٢، ص ٣٢٣.

بيد أن هذه "القيروان الأولى" لم تحظَ برضى القائد العربي عقبة بن نافع الذي خلف معاوية بن حديج في قيادة جيوش الفاتحين للشمال الإفريقي، وهو ما عبّر عنه ابن الأبار بقوله إن عقبة «لم يعجبه القيروان الذي بناه معاوية بن حديج قبله»[1]، فعطّل عمارتها، وانتقل إلى موضع آخر تُجمع المصادر على أنه راعى فيها الأبعاد الحربية والظروف المناخية[2]. وبعد محاولات أفلحت في إقناع أتباعه، «نقل الناس من الموضع الذي كان معاوية بن حديج نزله، إلى مكان القيروان اليوم، وركّز رمحه وقال هذا قيروانكم»[3]. ولعلّ رمز الرمح وتثبيته في الأرض يحمل دلالة عميقة على الاستئثار بالقرار، وعزم صاحب الرمح على تحقيق رغبة شخصية تسعى إلى طمس قيروان معاوية بن حديج.

ومن خلال هذه الرواية المتواترة في المصادر العربية، يُمكن الخروج بعدّة استنتاجات منها أننا لا نعرف إلاّ النزر اليسير عن القيروان الأولى التي أسّسها معاوية بن حديج، وأن أخبارها قد طُمست نتيجة الإهمال والتهميش الذي طالها بسبب موقف عقبة بن نافع، وهو صاحب القرار الذي أصرّ على أن تكون "قيروانه" المدينة التي ينبغي أن تدخل في دائرة التاريخ. ويبدو أن قيروان معاوية بن حديج لم تتجاوز آنذاك مستوى قاعدة عسكرية فرضتها ظرفية المرحلة، وهذا ما ينسجم مع تعريف ياقوت لمصطلح "قيروان" بأنه تعريب لمصطلح "كروان" الفارسي الذي يشير إلى مكان تجمع الجيوش للقيام بغارات عسكرية[4]. بيد أنها كانت في طريق التمصير والتعمير لولا أن يد المنع والتهميش طالتها على يد القائد عقبة بن نافع. ومن ثم نعتقد أن عملية إيقاف مسلسل تعمير القيروان الأولى تدخل في إطار البواعث الشخصية التي كان كل قائد عربي يحاول فرضها، وهو ما سيتأكد بعد ذلك مع القائد العربي أبي المهاجر دينار ثم عقبة بن نافع مرة ثانية.

وللدلالة على صحة ما نذهب إليه، نورد بهذا الصدد رواية ابن عذاري التي يقول فيها: «فقدم أبو المهاجر إفريقية فأساء عزل عقبة، ونزل خارجاً عن المدينة، وكره أن ينزل الموضع الذي اختطه عقبة، ومضى حتى خلفه بميلين مما يلي طريق تونس فاختط

---

(١) م. ن، ص ٣٢٦.

(٢) المالكي، م. س، ج١، ص ١١.

(٣) ابن عبد الحكم، م. س، ص ٥٤؛ ابن الأبار، م. س، ص ٢٢٧.

(٤) معجم البلدان، بيروت، دار الكتاب العربي، (د. ت)، ج٤، ص ٤٢٠. ويذكر بيتاً شعرياً لامرئ القيس يقول فيه:

وغارة ذات قيروان ... كأن أسرابها الرعال

بها مدينة وأراد أن يكون لها ذكرها ويفسد عمل عقبة، فبنى مدينته وأخذ في عمرانها، وأمر الناس أن تحرق القيروان ويعمروا مدينته»[1].

إن هذه الرواية تعكس مجموعة من المعطيات حول ثقافة الهدم التي مست عمران القيروان يُمكن أن نسرد منها:

١ - إن ثقافة الهدم تبرز واضحة في هذه الرواية، فقد وجه القائد أبو المهاجر دينار أمره إلى جيش الفاتحين بهدم وتدمير وإحراق قيروان عقبة بن نافع من دون رحمة، والانتقال إلى "قيروانه".

٢ - إن القيروان التي شيّدها أبو المهاجر هي "القيروان الثالثة" في سلسلة حلقات بناء هذه المدينة. وقد أطلق عليها أبو العرب اسم "تيكروان"[2]، وهو مصطلح يعني القيروان.

٣ - تعكس هذه الرواية أيضاً مدى تأثر تطور عمران القيروان بالحزازات الشخصية والصراعات والأنانية وحب الذات؛ فأبو المهاجر لم يقدم على بناء مدينته الجديدة إلا «ليفسد عمل عقبة»، بل بلغ به الأمر إلى حد هدمها وتخريبها نكاية به[3].

ومن أول وهلة أعرب الخليفة الأموي يزيد بن معاوية عن تخوفاته بشأن هدم "قيروان عقبة بن نافع" عندما عاد هذا الأخير إلى دمشق معزولاً؛ فبمجرد ما أطلعه على خبر المسجد الذي بناه بالقيروان واحتجّ على عزله، بادر الخليفة إلى التحذير من مغبة تعرض القيروان للهدم والتخريب من قبل أبي المهاجر دينار بقوله: «أدركوه قبل أن يخربها»[4]، مما يدل على أن الرجل قد فهم ما سيؤول إليه مصير القيروان بعد عزل عقبة.

ويشكّل تعيين عقبة بن نافع على ولاية إفريقية للمرة الثانية محطة أخرى دفعت بظاهرة الهدم نحو التصعيد. ففي نصّ على جانب من الأهمية، يذكر أبو العرب أن عقبة «خرّب تيكروان التي كان اتخذها أبو المهاجر دينار قيرواناً»[5]. ويضيف الرقيق القيرواني أن القائد العربي المذكور «أوثق أبا المهاجر في الحديد وأمر بخراب مدينته

---

(١) البيان المغرب، تحقيق ل. بروفنسال وس. كولان، م. س، ج١، ص ٢٢.

(٢) طبقات علماء إفريقية وتونس، تحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، تونس، الدار التونسية للنشر - الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط٢: ١٩٨٥، ص ١٥٧ الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تونس ١٣٢٢هـ، ج١، ص ٤٣.

(٣) ابن الأبار، م. س، ص ٣٢٦.

(٤) المالكي، م. س، ج١، ص ٣٣ - ٣٤.

(٥) طبقات علماء إفريقية وتونس، م. س، ص ٥٧.

ورة الناس إلى القيروان»[1].

ولعلّ هذه النصوص تعكس بالملموس ثقافة الهدم التي تجذّرت في بنية عقل قادة الفتح العربي نتيجة الصراعات الشخصية، وتسبّبت في تعثر عمران القيروان.

من ناحية أخرى، تُطالعنا المصادر بذكر خبر هدم الوالي حسان بن النعمان المسجد الجامع في القيروان وإعادة بنائه من جديد، باستثناء المحراب الذي تركه بالشكل الذي بناه عقبة[2]. وإذا كانت بعض المرويات قد جعلت هذا الحدث يندرج في خانة تجديد وإصلاح المسجد[3]، فإن نصوصاً أخرى تُنزل هذا الحدث في خانة التنافس وحب الذات وسعي كل والٍ جديد إلى إنكار جهود من سبقه من الولاة، وهو ما يؤكده صاحب الاستبصار[4] والحميري بقولهما في رواية متشابهة إن حسان بن النعمان هدم جامع القيروان «ويقال إنه هُدم وبُني ثلاث مرات، **كل والٍ يلي القيروان يريد أن يكون الجامع من بنيانه**»[5].

وفي رواية طريفة، يشير البكري إلى أن والي إفريقية يزيد بن حاتم هدم الجامع بأكمله سنة ٢٥٥هـ/٨٦٨م، وأن الأمير الأغلبي زيادة الله بن الأغلب هدم أيضاً الجامع برمّته، بل أراد هدم المحراب نفسه، ولكن مستشاريه أبدوا معارضتهم لهذا الهدم بسبب ما كان للمحراب من قدسية في عقلية أهل القيروان، باعتبار أنه من بناء عقبة بن نافع الذي جُبل الناس على اتخاذ محرابه مكاناً للتبرّك؛ ومع ذلك حاول زيادة الله بن الأغلب اختراق هذا الحاجز القدسي، وألح على هدم المحراب «**لئلا يكون في الجامع أثر لغيره**»[6]، وهو تعبير دقيق عن الأنانية وحب الذات والتنكر لإنجازات من سبقوه. وبعد أن تأكد عزمه على هدمه، سعى البعض إلى إيجاد صيغة توفيقية تُحافظ على المقدس من دون أن تلجم رغبة زيادة الله بن الأغلب، فاقترح عليه أحد البُناة أن يدخل المحراب بين حائطين فينجو من كارثة الهدم، ويكون غير مرئي، فلا يظهر أثرٌ لغير الأمير الأغلبي، فاستصوب هذا الأخير الاقتراح.

---

(١) **تاريخ إفريقية والمغرب**، تحقيق المنجي الكعبي، تونس، ١٩٦٨، ص ٤٠؛ المالكي، م. س، ج١، ص ٣٤.

(٢) البكري، **المسالك والممالك**، تحقيق أدريان فون ليوفن وأندري فيري، تونس، الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، ١٩٩٢، ج١، ص ٦٧٣.

(٣) ابن عبد الحكم، م. س، ص ٦٤؛ المالكي، م. س، ج١، ص ١٦.

(٤) **الاستبصار**، تحقيق سعد زغلول، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ١٩٨٥، ص ١١٤.

(٥) **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، مكتبة لبنان - دار القلم، ١٩٧٥، ص ٤٨٧.

(٦) **المسالك والممالك**، م. س، ج٢، ص ٦٧٤.

وبلغت الرغبة في إفساد الإنجازات العمرانية السابقة ذروتها مع دخول الفاطميين الشيعة إلى القيروان. فقد أراد الخليفة الفاطمي معد بن إسماعيل بن عبد الله تحريف قبلة مسجد القيروان سنة ٣٤٥هـ/٩٥٦م. وكان من جملة المعتقدات الشعبية السائدة في القيروان آنذاك أن القدرة الإلهية تمنع كل من يحاول المسّ بمحرابه أو محاولة تحريف قبلته، بفضل دعاء سابق دعاه عقبة بن نافع إبان تأسيسه المسجد المذكور. فلما بلغ معد بن إسماعيل ذلك، انتابه الغضب وأمر بنبش قبر عقبة بن نافع، وإحراق رمته بالنار، ولكنه لم يفز بطائل[١].

ومهما كانت صحة هذه الرواية أو ما شابها من مبالغة، فإنها تحمل رمزاً من رموز ثقافة الرغبة في هدم الإنجازات المعمارية التي أنجزها الآخر/السابق. ولعلّ ما ورد في الرواية الأخيرة حول بلوغ الخليفة الفاطمي حد محاولة نبش قبر عقبة وإحراق جثته، لدليل على هذا التنكر الصريح للمشروع العمراني الذي تبناه السابقون، ناهيك عن التعصب المذهبي الذي كان حاضراً أيضاً في ردة فعل الخليفة الفاطمي.

ولم تقتصر ثقافة الهدم على المعمار الديني للقيروان فحسب، بل طالت أيضاً تحصيناتها بما في ذلك السور الذي كان قد بناه محمد بن الأشعث بن عقبة الخزاعي سنة ١٤٤هـ/٧٦١م، وكان سمكه عشرة أذرع، ويشتمل على الأبواب الرئيسية المعروفة كباب أبي الربيع وباب نافع وباب أصرم وباب سلم وباب تونس، وغيرها من الأبواب الأربعة عشر[٢]، فقد ذكر اليعقوبي وغيره أن زيادة الله بن إبراهيم المعروف بالكبير أمر بهدمه سنة ٢٠٩هـ عند قيام أهل القيروان بالثورة عليه تحت قيادة الطنبذي[٣]. أما سبب الهدم فيكمن في معاقبة أهل القيروان لتأييدهم الثورة المذكورة؛ فبعد أن مُنيت بالفشل، خرجوا إلى زيادة الله يلتمسون منه العفو والصفح، إلا أنه «هدم سور القيروان عقوبة لهم»[٤].

والحاصل من هذه النصوص أن ثقافة الهدم في المجال العمراني كانت دائمة الحضور في عقلية النخبة الحاكمة، إما نكاية بالإنجازات العمرانية التي أنجزها من تولوا شؤون القيروان قبلهم، أو لتثبيت دعائم حكمهم.

---

(١) البكري، م. س، ج٢، ص ٧٤٣؛ مؤلف مجهول، الاستبصار، م. س، ص ١١٤.
(٢) م. ن، ص ٦٧٦.
(٣) اليعقوبي، كتاب البلدان، م. س، ص ٣٤٧؛ ابن رسته، م. س، ص ٣٤٧؛ أبو الفدا، تقويم البلدان، بيروت، دار صادر، ١٩٤٠، ص ١٤٥.
(٤) البكري، م. س، ج٢، ص ٦٧٦.

بيد أن ظاهرة الهدم في مسيرة المجال العمراني لم تكن تحمل دائماً مفهوماً سلبياً، بل تمخضت عنها أحياناً آثار إيجابية تجلّت في المزيد من تطوير عمران القيروان والمساهمة في جماليته. فحسان بن النعمان بعد أن هدم المسجد الجامع سنة ٨٤هـ «بناه بناء حسناً»[١]، وحمل ساريتين حمراوتين موشاتين بلون أصفر، وكانتا آية في الجمال، يقال إنهما جُلبتا من كنيسة نصرانية كانت في القيروان قبل الفتح الإسلامي في موضع أصبح يُعرف فيما بعد بسوق الصوف. ولا يمكن إدراك قيمة هاتين الساريتين وعمقهما الجمالي إلا من خلال ما قاله الجغرافيون من أنه «يذكر كل من رآهما أنه لم يرَ في البلاد ما يقترن بهما»، وأن ملك القسطنطينية بذل للمسلمين فيهما قبل نقلهما للمسجد الجامع قدراً كبيراً من الذهب من دون جدوى[٢]، وأنهما تترشحان ماء كل يوم جمعة قبل طلوع الشمس[٣].

نفس الحكم ينطبق على عملية هدم المسجد الجامع من قبل الوالي يزيد بن حاتم سنة ١٥٥هـ؛ فبعد إعادة بنائه، اشترى عموداً أخضر «بمال عريض جزل ووضعه فيه»[٤]، مما يعكس تطوّر المشهد الجمالي الذي عرفه المسجد الجامع في القيروان مع بداية النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي.

وبالمثل، فإن عملية هدم المسجد الجامع في القيروان من قبل زيادة الله بن إبراهيم بن الأغلب كان لها أثر إيجابي. فبعد إتمام عملية الهدم أعاد بناء الجامع بالصخر والآجر والرخام. كما بنى المحراب بالرخام من أسفله إلى أعلاه. وقد وصفه ابن الأبار بأنه منقوش بالكتابة وبغير الكتابة، وتحيط به سوار حِسَان بعضها مجزعة بأسودٍ ناصعة البياض، شديد في السواد، ويقابل المحراب العمودين سالفي الذكر[٥]. وقد وصف البكري قبة المسجد المعروفة بباب البهو على أن في دورها ٣٢ سارية من بديع الرخام، « وفيها نقوش غريبة وصناعات محكمة عجيبة، يشهد كل من رآها أنه لم يرَ مبنى أحسن منه»[٦]. ولعلّ هذا المشهد الجمالي الذي بلغه المسجد الجامع في

---

(١) المالكي، م. س، ج١، ص ٥٦.

(٢) البكري، م. س، ج٢، ص ٦٧٣؛ الحميري، م. س، ص ٤٨٥؛ المالكي، م. س، ج١، ص ١٣٢؛ مؤلّف مجهول، الاستبصار، م. س، ص ١١٤.

(٣) القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت، دار صادر، (د. ت)، ص ٢٤٢.

(٤) م. ن، ص ٦٧٤؛ الرقيق القيرواني، م. س، ص ١٦٢؛ ابن الأبار، م. س، ج١، ص ٧٢ - ٧٣.

(٥) الحلة السيراء، م. س، ج١، ص ١٦٣ - ١٦٤؛ البكري، م. س، ج٢، ص ٦٧٤؛ المقدسي، م. س، ص ٢٢٥.

(٦) البكري، م. س، ج١، ص ٦٧٥.

القيروان في زمن زيادة الله بن إبراهيم بن الأغلب ما جعل هذا الأخير يعتبر هذا العمل إحدى حسناته الأربع التي كان يفتخر بها[1].

ولا يخرج هدم سور القيروان من قبل زيادة الله بن إبراهيم عن هذه القاعدة، فقد جدّده المعزّ بن باديس سنة ٤٤٤هـ/١٠٥٢م، وأضاف إليه إضافات مهمّة، حيث «جعل السور مما يلي صبرة كالفصيل، حائطان متصلان إلى مدينة صبرة، بينهما نحو نصف ميل»[2].

يتضح مما سبق أن عملية هدم المعالم العمرانية لمدينة القيروان خلال العصر الوسيط لم تكن تشير دائماً إلى المفهوم السلبي، بل إن الظاهرة رغم دوافعها غير الأخلاقية أحياناً، فإنها شكّلت رافداً آخر من الروافد التي كان ينتعش فيها المجال العمراني في القيروان.

خلاصة القول إن المنع والهدم شكّلا عنصرين أساسيين في مسار التطوّر العمراني لمدينة القيروان. فبينما كان المنع يهدف إلى تحسين تنظيم المجال العمراني للمدينة وتحصينها من كل ما يُسيء إلى الرؤية الجمالية، كانت ثقافة الهدم تستر خلف الرغبة في إلغاء الإنجازات العمرانية للدول أو الأشخاص الذين تولوا شؤون القيروان، وتحقيق تفوق الذات من جانب الفئة الحاكمة التي جاءت بعدها، مما خلّف روحاً تنافسية استفادت منها مدينة القيروان في مسيرتها المعمارية.

---

(1) أثر عن زيادة الله بن الأغلب قوله: «ما أبالي ما قدمت عليه يوم القيامة وفي صحيفتي أربع حسنات: بنياني المسجد الجامع بالقيروان، وبنياني قنطرة الربيع، وبنياني حصن مدينة سوسة». انظر: م. ن، ج٢، ص ٦٧٤، ص ٦٩٠ - ٦٩١.

(2) م. ن، ج٢، ص ٦٧٦.

ـ ٩ ـ

المدينة المغربية والمدينة الأوروبية في العصور الوسطى

دراسة مقارنة ـ حالة مدينة وجدة

من المسلَّم به أن التاريخ المقارن ـ في الإنتاج المغربي على الأقل ـ لم يظفر بعدُ بدراسات وافية ومتكاملة. ويُعزى ذلك من دون شك، إلى المهمات التي اضطلع بها جيلا المدرسة الوطنية في مرحلة ما بعيد الاستقلال ومدرسة التاريخ الاجتماعي في الفترة الراهنة؛ إذ عوَّل الأوائل على مقارعة التخريجات الأجنبية ودحضها، في حين وجَّه الآخرون همتهم ـ متأثرين بمدرسة الحوليات ـ إلى دراسة الجوانب الدقيقة من تاريخ المجتمعات. وإنْ كان من الإنصاف القول إن تباشير التاريخ المقارن بدأت تلوح من خلال بعض الأبحاث الجامعية الجديدة.

من نافل القول إن الدراسة المقارنة تطرح جملةً من الصعوبات تختلف حدّتها باختلاف العصور والحقب التاريخية. فإذا كان مؤرّخو التاريخ الحديث والفترة المعاصرة يمتلكون من الأدوات ما يجعلهم يطمئنون إلى نتائج أبحاثهم التي تفرزها المقارنة التاريخية، فإن نُظراءهم في التاريخ الوسيط ما كانوا ينعمون بمثل هذا الامتياز، مما حتّم عليهم الخوض في مساحة معرفية قليلة الإضاءة بسبب الفقر في المادة الوثائقية.

كما تتمحور تلك الصعوبات أيضاً حول مجموعة من الأدوات الإجرائية والمفاهيمية، يمكن تلمسها على الشكل التالي:

١ ـ عندما تطرح المدينتان الأوروبية والمغربية كموضوع للدراسة المقارنة في العصر الوسيط، فإن المشكل يبدأ وينتهي في الجانب الثاني، وآية ذلك أن المدينة

الأوروبية حظيت بسيل من الوثائق التي ما زالت تحتفظ بها أرشيفات البلديات أو الكنائس والمتاحف البابوية[١]، في حين أن المدينة المغربية لم تنعم بهذا الحظ، إذ إن معظم الوثائق عصفت بها أيادي الدهر، أو تم طمسها وإتلافها تحت تأثير الصراعات السياسية والحزازات المذهبية.

ويزداد مشكل ندرة الوثائق تعاظماً عندما يتعلّق الأمر بمدينة هامشية كمدينة وجدة التي تدخل في عداد "الأمصار القاصية"، على حد تعبير ابن خلدون[٢].

ونفس القول ينطبق على النصوص؛ فالقليل النادر منها يتناثر ويتشتت في بطون الحوليات التاريخية والجغرافية. وفي كل الأحوال، فإنها لا تكفينا لتقديم أجوبة شافية على عناصر المقارنة المطروحة.

وقد سبق أن أبرزنا في إحدى الدراسات السابقة[٣] العوامل الكامنة وراء شحّ النصوص الخاصة بمدينة وجدة نرى ضرورة التذكير بها بشكل اختزالي لارتباطها بالموضوع المطروح.

فوجود المدينة المذكورة في موقع هامشي ساهم في طمس أخبارها حيث لم تظهر في كتابات المؤرخين المغاربة إلا بكيفية شاحبة، بينما ركّزوا عنايتهم على الحواضر السلطانية أو مراكز العلم كفاس ومراكش والرباط. هذا في الوقت الذي لم تظهر فيه وجدة في المصنفات المشرقية الأولى، وسبب ذلك يكمن في أن التدوين التاريخي ظهرت طلائعه الأولى في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وهي مرحلة لم تكن المدينة قد ظهرت كمركز حضاري في الفترة الإسلامية.

ولا يُقلّل من هذا الحكم كونها أصبحت في عصر الزيريين عاصمة سياسية، ذلك أن الدور السياسي الذي لعبته سرعان ما نخرته عوامل الضعف والوهن، وفقد مناعته بانتهاء دور مؤسّسها زيري بن عطية الذي حصدت دولته جحافل الجيوش الأموية الأندلسية.

وإذا كان المؤرّخون قد أهملوا ذكر مدينة وجدة، فإن أبناء المدينة أنفسهم لم

---

(١) انظر الوثائق المتعددة التي تخص مدينة بوردو الفرنسية في العصور الوسطى في مختلف أرشيفاتها في: *Les archives municipales de Bordeaux*؛ وكذلك ما يتعلق بمنطقة لاجيروند المحيطة ببوردو، انظر: *Les archives départementales de la Gironde*.

(٢) المقدمة، م. س، ص ٣٠٨.

(٣) انظر المداخلة التي ساهم بها كاتب هذه السطور في «ندوة المغرب الشرقي بين الماضي والحاضر» مارس/آذار ١٩٨٦، وكانت بعنوان: «تساؤلات حول غياب الفئات الشعبية من تاريخ المغرب الشرقي الوسيط».

يخلفوا، حسبما نعلم، وثيقة أو مخطوطاً في العصر الوسيط يمكن اللجوء إليه لتبديد غيوم هذه الضائقة على صعيد المادة الخام. وحسبنا أن صاحب **دليل مؤرخ المغرب الأقصى** عدّد جملةً من المصنفات التاريخية حول مناطق ومدن وقبائل مغربية فلم يشر إلى مصدر خاص بمدينة وجدة[1].

٢ ـ أما الإشكالية الثانية التي تعترض سبيل الدراسة المقارنة، فتكمن في صعوبة تحديد دقيق لمفهوم المدينة. فلو تعلّق الأمر بمدينتين مغربيتين أو إسلاميتين لأمكن تسخير عددٍ من الأدوات الإجرائية للمقارنة ما دام مفهوم المدينة يعدّ قاسماً مشتركاً بينهما. غير أن المشكل يحتد عندما يكتسي موضوع المدينة الصبغة "العالمية" حيث تتعدد المفاهيم، وتتباين مقوّمات المدن.

لقد حاول ماكس ڤيبر أن يحلّل شروط وجود المدينة[2]، لكنه لاحظ اختلاف الكيفيات التي ينجم عنها ظهور المدن[3]، وانتهى إلى القول إنه «ليس هناك شكل صاف وواحد في المدن القائمة، بل إن المدن قامت واستمرت على أساس امتزاج عدة أشكال»[4].

ولا يخامرنا شك في أن الجانب الحضاري لعب دوراً في تباين هذه المفاهيم. فإذا كان اللغويون الأوروبيون يفسّرون مصطلح المدينة «Ville» بأنه «تجمّع هام يُمارس فيه السكان أنشطة مهنية مختلفة»[5]، فإن اللغويين العرب ينحون منحى آخر، فالمدينة عند صاحب **لسان العرب** هي من «مدن بالمكان أي أقام به، فعل ممات، ومنه المدينة»[6]، بينما يصبغ عليها صاحب كتاب **تحفة الرائع** الصبغة الدينية حين يفسّرها بأنها مشتقة من «دان إذا أطاع والدين الطاعة»، فتكون الميم على هذا زائدة[7].

ويذهب بعض الفقهاء ـ الأحناف منهم على الخصوص ـ إلى اشتراط إقامة الجمعة في المدن التي تُقام فيها الحدود، ومن ثم فإن مفهوم المدينة في الإسلام يصبح هو

---

(١) انظر ابن سودة، **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، الدار البيضاء، دار الكتاب، ١٩٦٠ و١٩٦٥، ج١، من ص ٢٧ إلى ص ١٢١.

(٢) «المدينة، معناها وشروطها»، **مجلة الفكر العربي**، العدد ٢٩ أكتوبر ـ نوفمبر ١٩٨٢، ص ٩.

(٣) م. ن، ص ١٠.

(٤) م. ن، ص ١٢.

(٥) *Larousse*, mat. «ville», ed. 1988, p. 941.

(٦) ابن منظور، **لسان العرب**، ج١٣، ص ٤٠٢، قرص مدمج . . . مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية، الخطيب للتسويق والبرامج.

(٧) نقلاً عن طه حسين الولي: «المدينة في الإسلام»، **مجلة الفكر العربي**، م. س، ص ١١١.

المكان الذي تُستوفى فيه أسباب العدل، وبذلك قصروا اسم المدينة على مقرّ السلطان أو من يقوم مقامه من العمال والولاة[1].

وفي نفس السياق، يربط ابن خلدون معنى المدينة بسيادة الدولة فيها وتثبيت دعائمها حفاظاً على الأمن والاستقرار وإقامة الحدود. فالمدينة، بحسب المفهوم الخلدوني، مرتبطة بوجود السلطة الحاكمة فيها؛ فحيث تكون السلطة المركزية بمؤسساتها الإدارية والتنفيذية والقضائية تكون ثمة مدينة[2].

كل ذلك يقيم الحجة على أن الإسلام أعطى دلالة خاصة للمدينة الإسلامية، كما أن شريعته ستعمل على صقل أهم مؤسساتها، وتوجّه الكثير من أنشطتها ضمن المبادئ والقيم التي سنّها الدين قواعد لمصلحة سكانها ورغد عيشهم. وليس غريباً أن تتمتع المساجد بمكانة عالية في روح المدينة وهيكلها العام وتؤثر مباشرة في حياتها الحضرية[3]. وعليه يُمكن القول إن الإسلام أعطى مدينة وجدة شخصيتها المتميّزة وطبعها بطابع خاص، مما يجعل إمكانية المقارنة تميل إلى التعقيد أكثر من التبسط.

٣ ـ أما الصعوبة الثالثة فهي ذات طبيعة منهجية. ذلك أن الدراسة المقارنة الرصينة والمحترمة تستلزم توظيف طرق ومناهج علمية نعتقد أن البحث العلمي خاصةً في حقل التاريخ ما زال في أمسّ الحاجة إليها كتوظيف السيميولوجيا ـ انطلاقاً من تجربة رولان بارت[4] ـ لاستنطاق الدلالات الكامنة وراء الشواهد المادية التي تزخر بها مدينة وجدة. كما أن الأركيولوجيا والحفريات، وهي أدوات تساعد على المقارنة، لم تخطُ في الميدان التاريخي سوى خطوات متواضعة.

ورغم هذه الصعوبات، سنحاول اقتحام الموضوع في ضوء المتون والإمكانيات النصّية المتاحة لمحاولة القيام بدراسة مقارنة متواضعة لنصل بعد ذلك إلى تفسير عوامل بطء وركود المسار التاريخي للمدينة موضع الدراسة، وسنقصر اهتمامنا على أربعة جوانب:

أولاً: التأسيس والنشأة

عند مقارنة تأسيس مدينة وجدة مع أي مدينة أوروبية، تستوقفنا مسألة سبق طرحها

---

(١) م. ن، ص ١١٣.

(٢) م. ن، ص ١١٤.

(٣) منمنة، «التكوين الوظيفي للمدينة الإسلامية»، مجلة الفكر العربي، م. س، ص ١٦٢ وما بعدها.

(٤) «السيماء والتحديث»، ترجمة محمد حمود، مجلة الفكر العربي، م. س، ص ١٣٦.

من قبل بعض الباحثين[1]، وهي المتعلقة بتاريخ تأسيس المدينة وعما إذا كان زيري بن عطية أول من أنشأها أم أنها تضرب بجذورها في القدم.

ومن خلاصة النتائج التي توصل إليها هؤلاء، يتبيّن أن المدينة أنشئت قبل دخول الإسلام إلى المغرب من طرف بني يفرن أمراء تلمسان، ثم أعيد بناؤها على يد زيري المذكور.

ومن الثابت كذلك أن المدينة انقسمت إلى قسمين: قسم قديم وهو الذي أحدثه زيري بن عطية، وقسم حديث وهو الذي بناه يعلي بن بلجين الورتغنبني في العقد الرابع من القرن الخامس الهجري. وهذا ما يؤكده الجغرافيون والرحالة المتقدمون[2] والمتأخرون[3].

ويبدو أنه حين عزم زيري بن عطية على تأسيس مدينته، كان موقع وجدة القديم قد اندثر، أو أن هذا البناء كان في موقع جديد غير الموضع القديم بدليل قول ابن خلدون: «واختط مدينة وجدة»[4]. ولا شك في أن التخطيط يعني بناء جديداً ضمن تصميم جديد.

غير أن ما يهمّنا هو نشأتها الثانية في الحقبة الإسلامية، وفي هذا الصدد نتساءل عن عناصر الاختلاف بينها وبين النشأة التي عرفتها نظيرتها في أوروبا.

إن المدينة الأوروبية ـ كما يُجمع على ذلك الدارسون ـ نشأت في أحضان النظام الإقطاعي. ذلك أن الأمراء الإقطاعيين سمحوا لبعض التجار بالإقامة بجوار حصونهم سعياً وراء اكتساب بعض المصالح المادية وفي مقدمتها الضرائب. وبهذه الخطوة تمكّن التجّار من إقامة حظائر مسوّرة بجانب الحصون، فكانت بذلك النواة الأولى التي أعطى تطورها بداية انبعاث المدن الأوروبية[5].

ولا سبيل إلى الشك في أن ميلاد المدينة الأوروبية في العصور الوسطى ارتبط بدينامية النشاط التجاري، وبروز طبقة التجّار. كما أن هناك عوامل أخرى ساعدت على انتعاش هذه المدن وظهورها، منها حالة الاستقرار والسلم التي خيمت على أوروبا في القرن الحادي عشر الميلادي، موفرة بذلك المناخ الملائم للتجّار، وبالتالي لنمو المدن وازدهارها.

---

(١) الورطاسي، المطرب في تاريخ شرق المغرب، الرباط، ١٩٨٤، ص ٨؛ معالم من تاريخ وجدة، الرباط، ١٩٧٢، ص ١.

(٢) البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، الجزائر، ١٩١١، ص ٨٧.

(٣) العبدري، الرحلة المغربية، الرباط، ١٩٦٨.

(٤) كتاب العبر، بيروت، ١٩٧٩، ج٧، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٥) عاشور، حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى، بيروت، ١٩٧٦، ص ٤٣٥.

ولا شك في أن الازدهار التجاري الذي زادته الحروب الصليبية دعماً استطاع أن يخلخل نظام الإقطاع، فلم تعد الضيعة مصدر الدخل والثروة، بل حلّت محلها المدينة[1].

وتبعت هذه الخطوة خطوةٌ أخرى تجلّت في إقدام المدن على انتزاع الاعترافات بحقوقها من الإقطاعيين، الشيء الذي تمخض عنه ازدياد البراءات والعهود الإعفائية التي كانت مَعْلماً نهائياً من معالم ميلاد المدينة الأوروبية[2].

فإذا كانت المدينة الأوروبية، كما لاحظنا، قد نشأت من صلب النظام الإقطاعي، وكانت من ثم إفرازاً طبيعياً لتطوّر تاريخي مقنن، فإن تأسيس مدينة وجدة ارتبط بعوامل مغايرة يُمكن تلمّسها في النص التالي الوارد عند ابن خلدون: «واستفحل أمر زيري بالمغرب، ودفع بني يفرن عن فاس إلى نواحي سلا، واختط مدينة وجدة سنة أربع وثمانين، وأنزلها عساكره وحشمه، واستعمل عليها ذويه ونقل ذخيرته، وأعدّها معتصماً، وكانت ثغراً للعمالتين بالمغرب الأقصى والأوسط»[3].

من خلال هذا النصّ، تتجلى العوامل التي كانت وراء تأسيس مدينة وجدة، ويمكن إجمالها في عامل الدفاع والحماية، وهو ما يظهر من خلال عبارة ابن خلدون بأن زيري «أنزل بها عساكره وحشمه»، فضلاً عن قوله «وأعدّها معتصماً»، وهي عبارة كافية للدلالة على وظيفتها الدفاعية بالأساس. يُضاف إلى ذلك ثمة عامل قبلي يبدو من خلال قوله إن زيري «استعمل عليها ذويه»[4]، ويقصد بها قبيلة مغراوة الزناتية التي عاشت حياة الترحال بين وادي ملوية وتافنا وتخوم الصحراء المغربية[5]. وهنا تصدق مقولة ابن خلدون في أن «القبائل والعصائب إذا حصل لهم المُلك اضطروا للاستيلاء على الأمصار لأمرين: أحدهما ما يدعو إليه المُلك من الدعة والراحة وحط الأثقال، واستكمال ما كان ناقصاً من أمور العمران في البدو، والثاني دفع ما يتوقع على المُلك من أمر المنازعين والمشاغبين»[6].

من خلال هذا التحليل يظهر، إذن، أن مدينة وجدة ارتبطت في نشأتها بعوامل عسكرية وقبلية، غير أن ذلك لا يكفي للوقوف نهائياً على تحليلٍ متكاملٍ.

---

(1) م. ن، ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧.
(2) م. ن، ص ٤٤٠.
(3) كتاب العبر، ج٧، ص ٣١ ـ ٣٢.
(4) انظر كذلك ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، م. س، الرباط، ١٩٧٣، ص ١٠٥.
(5) إسماعيلي، تاريخ وجدة وأنكاد في دوحة الأمجاد، الدار البيضاء، ١٩٨٥، ص ٢٩.
(6) المقدمة، ص ٢٨٧.

لئن جاء ميلاد المدينة الأوروبية تتويجاً لمرحلة تخلخل فيها الإقطاع كمنظومة اقتصادية سياسية، فإن ميلاد مدينة وجدة جاء استجابة لرغبة فردية ناتجة عن الشعور بالقوة والإعجاب بالنفس[1]، وهو ما يشير إليه ابن أبي زرع بقوله: «وقوي أمر زيري بن عطية بالمغرب، ولم يبقَ له منازع، وهابته الملوك، وبقي الأمر بينه وبين المنصور فبنى مدينة وجدة»[2]. ومن ثم يُمكن القول إن نشأة وجدة جاء تتويجاً لملحمة بطولية خاضها زيري بن عطية ضد حاكم الأندلس المنصور بن أبي عامر[3]. ولذلك يُمكن تصنيفها في عِداد "مدن الأمجاد"، التي هي رمز لشحنة الحب الذاتي التي يحملها مؤسسها، ويهدف بها إلى رفع مكانته السياسية ورمزه المعنوي تجاه الآخر.

كما يجب ألا يغرب عن الأذهان أن هذا التأسيس ارتبط كذلك بظروف الصراع الدولي آنذاك حيث كان مخططها يهدف من وراء ذلك إلى تحجيم دور القوى الأندلسية المتمثلة في المنصور بن أبي عامر الذي أصبحت تدخلاته في شؤون المغرب مثيرة ومستفزة، ناهيك عن تدخلات الأدارسة والفاطميين الذين استغلوا التناحرات الطائفية ليحشروا أنوفهم في الشؤون الداخلية للمغرب[4].

ولما كان الغرض من بناء المدينة دفاعياً بالدرجة الأولى، فإن همّة المؤسس اتجهت نحو تحقيق هدف التحصن والممانعة، وهذا ما يُفسّر قول ابن أبي زرع بأنه «شيّد سورها وقصبتها وركّب أبوابها»[5]. وهو ما يعني أنه في الوقت الذي كان طابع التوسع والامتداد يتجه نحو الخارج في المدينة الأوروبية، كان نظيره في مدينة وجدة يتخذ اتجاهاً عكسياً[6]. وبما أن القبيلة التي ينتمي إليها زيري، وهي قبيلة بني يفرن، كانت أصلاً قبيلة رعوية، فمن البديهي أن تكون وجدة مدينة داخلية وليست ساحلية لأن نمط إنتاج القبيلة التي ينتمي إليها المؤسس يغلب عليه الطابع الرعوي. كما أن الطابع البدوي - وليس المديني كما هي الحال في المدينة الأوروبية - ظل الغالب على مدينة وجدة، وهو ما لاحظه ابن خلدون في معظم مدن إفريقية والمغرب[7].

---

(١) مجموعة من الدارسين، المدينة الإسلامية، المحمدية، ١٩٧٧، ص ٩٥.

(٢) نقلاً عن: عبد العزيز بن عبد الله، معلمة المدن والقبائل، المحمدية - فضالة، ١٩٧٧، ص ٣٧٢.

(٣) Terrasse, *Histoire du Maroc*, T. 1, op. cit., p. 173.

(٤) إسماعيلي، م. س، ص ٣١.

(٥) الأنيس المطرب، ص ١٠٥.

(٦) يربط ابن خلدون بين الاستيلاء على الأمصار والترف وضرورة الدفاع والاحتماء. انظر: المقدمة، م. س، ص ٢٨٧.

(٧) م. ن، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

حصيلة القول إنه إذا كان ميلاد المدينة الأوروبية يُعدّ تطوراً حتمياً لسيرورة تاريخية ومسار تاريخي طبيعي، فإن ميلاد مدينة وجدة ارتبط بعوامل ظرفية طارئة يجعلها تدخل كذلك في عِداد المدن "التلقائية" إذا استعرنا تعبير تيكيتا ألبيف[1].

ثانياً: تطوّر المؤسسات السياسية

عرفت المدينة الأوروبية ابتداء من القرن الحادي عشر الميلادي/الخامس الهجري تطوّراً بالغ الأهمية على الصعيد السياسي، ويتجلّى ذلك في ظهور دساتير تُسيّر شؤون المدينة، تضمنت قوانين تنظّم حقوق المواطنة وواجبات المواطن من حيث الدفاع عن المدينة واحترام قوانينها[2].

وبموازاة ذلك، ظهرت هيئة النقابات في المدن الأوروبية، وكان الهدف من نشوئها هو حماية التجّار من عسف الأمراء ونهبهم، ورعاية مصالحهم وتنظيم شؤون المدينة داخلياً[3]. وغدت هذه النقابات تتمتع بنفوذ واسع، بل قُدّر لها خلخلة الأداة الحكومية بعد انتفاضات وثورات قامت بها المدن الأوروبية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد[4]. فكيف تطوّرت المؤسسات السياسية في مدينة وجدة؟

في الوقت الذي كانت آخر ذيول النظام الإقطاعي تنحسر في المدن الأوروبية، كانت وجدة على عكس ذلك تعرف تجذّر هذا النظام؛ ففي عصر المرينيين يذكر الناصري أن السلطان المريني أبا الحسن أقطع جبايتها لأبناء الأمير أبي عبد الله بن أبي بكر مقابل مبايعتهم له[5]. كما مكّن لذوي عبيد الله إقطاع جبايتها كذلك، مما جعلهم أحراراً في التصرّف بها، فأمعنوا في استغلال السكان وفرض الضرائب عليهم. مصداق ذلك فرضهم ضريبة أطلقوا عليها "ضريبة الإجازة"[6].

ورغم تبدل الأسرات الحاكمة، فإننا لا نقرأ في النصوص إلاّ خبر فتح المدينة بالقوة العسكرية، من دون أن نسمع شيئاً عن أي محاولة إصلاح سياسي أو مبادرة من

---

(1) مجموعة من الدارسين، المدينة الإسلامية، م. س، ص ٩٦.
(2) عاشور، م. س، ص ٤٤١ ـ ٤٤٤.
(3) م. ن، ص ٤٤٨.
(4) م. ن، ص ٤٥١ ـ ٤٥٢.
(5) الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى، م. س، ج٣، ص ١٥٥.
(6) أبو ضيف، أثر القبائل العربية على الحياة المغربية في عصري الموحدين وبني مرين، الدار البيضاء، ١٩٨٢، ص ١٥٨.

طرف السكان لإنشاء نقابة تحاول الحدّ من نفوذ سلطة الدولة. بل على العكس، عاش أهل وجدة في وادٍ، والسلطة الحاكمة في وادٍ آخر. وفي هذا المعنى، ذكر أحد المؤرخين ما يلي: «فوجدوا (= المرينيون) ملوك الموحدين قد تهاونوا بالأمور واعتكفوا في قصورهم على اللهو وركنوا إلى الغيد في القصور»[1].

ويُخيّل إلينا أنه ما كان بإمكان وجدة وما ضمنه من قبائل القيام بمثل هذه المبادرة في ظل حكومات تميّزت بلغة الاستبداد، واعتماد خطاب القوة والعسف. ونسوق في هذا الصدد مثالاً ولو أنه ذو طابع عام ينطبق على كل المدن المغربية.

فعندما يتحدث ابن أبي زرع عن البدايات الأولى للمرينيين يقول عنهم: «وشنوا الغارات على قراه ومدنه (يقصد المغرب)، وضيقوا على قبائله، فكان أحدهم لا يقدر أن يخرج من مسكنه. إلاّ أن كل من أذعن لهم بالطاعة سالموه، ومن نابذهم قاتلوه وقصموه، ففرّ الناس أمامهم يميناً وشمالاً، ولجأوا إلى الجبال المنيعة لتكون لهم حصناً ومآلاً. وخلت المجاشر وقلت العمارات ووقع الخوف في البلاد والطرقات وغلت الأسعار في جميع الأمصار»[2]. وهذا النص بالغ الدلالة حول العسف الذي تعرّض له سكان المغرب بمن فيهم أهالي وجدة خاصةً إذا استحضرنا أن هؤلاء تعرّضوا علاوةً على ضغط المرينيين لضغط بني عبد الواد حيث احتلّ أبو حمو الثاني سهل أنكاد ليعيش على حساب السكان بالنهب والسلب والتشريد، مما جعلهم «بين خشبتين يعانون من ضغط مشترك»[3]، الشيء الذي لم يسمح بتطوير المؤسسات السياسية في اتجاه إيجابي.

يُضاف إلى ذلك عاملٌ آخر ساهم في عدم استقرار الحياة السياسية في وجدة، ألا وهو التركيب الاجتماعي القبلي وتأصّل العادات القبلية. فمن المتعارف عليه أن الانتماء للقبيلة لا يتوافق مع حياة الاستقرار[4]، وهذا ما يفسّر بقاء مدينة وجدة بعيدة عن الاهتمامات السياسية التي دشّنتها المدن الأوروبية.

والجدير بالذكر أن هذه الأخيرة كانت تشكّل وحدة سياسية مستقلة. ولا غرو، فقد أصبحت مدن العصبة تُنازل الملوك[5]، وتحتفظ بأسطول ضخم لمقاومة القرصنة

---

(1) ابن أبي زرع، الذخيرة السنية، الرباط، ١٩٧٣، ص ٣٦.
(2) م. ن، ص ٢٧.
(3) إسماعيلي، م. س، ص ٥٩. وينقل ذلك عن «بغية الرواد في تاريخ بني عبد الواد»، ج٢، ص ٧٥ـ ٧٧.
(4) الورطاسي، م. س، ص ٣٥.
(5) أبو العياش، أزمة المدينة العربية، م. س، ص ٥٧ ـ ٥٨.

في بحر الشمال. بل إن مدينة البندقية الإيطالية أصبحت في أواخر العصور الوسطى قوة بحرية يُحسب لها حساب، وغدت تملك مستعمرات[1]، هذا في الوقت الذي ظلت وجدة تابعة إما للسلطة المركزية أو لحكم بني عبد الواد خلال الفترة المرينية، ولم تستقل في عهد معيّن نظراً لقلّة إمكانياتها المادية.

ثالثاً: تطوّر المؤسسات الاقتصادية

أظهرت الدراسات الخاصة بالمدن الأوروبية أن نشأة هذه الأخيرة سارت بكيفية موازية مع تطوّر السوق، أهمّ مؤسسة اقتصادية مدينية. فبعد أن تميّز القرنان التاسع والعاشر الميلاديان بظهور أسواق محلية يتمّ التبادل فيها على نطاق ضيّق، وعلى مستوى الاستهلاك المحلي، عرفت أوروبا في القرن الحادي عشر الميلادي مع بداية نشأة وازدياد النشاط التجاري نشوء أسواق كبرى Fairs لا تهدف إلى سدّ حاجات المدينة فحسب، بل تسعى إلى إبرام اتفاقيات واسعة، وتوسيع مجال التبادل التجاري. وكان القانون ينظّم هذه الأسواق ويسهر على حمايتها. وحسبنا أن الأرض التي كانت تُقام عليها السوق كانت تحظى بنوع من الضمان والسلام بحيث يتعرّض كل من سولت له نفسه تعكير مناخ السلم والاستقرار لأشد أنواع العقوبات[2].

والبحث عن مؤسسة الأسواق في مدينة وجدة وتطوّرها يكتنفه كثير من الغموض، إذ إن النصوص شحيحة ومبهمة. فالبكري، الذي عاش في القرن الخامس الهجري، يتحدّث عن القسم المحدث من وجدة وهو الذي أسسه يعلي بن بلجين الورتغنبني، فيذكر تواجد التجّار فيه ويؤكد على قيام أسواق فيه[3]، في حين يكتفي الحسن الوزان بالإشارة إلى أن الدكاكين تميزت بالبناء المتقن من دون توضيح نشاط هذه الدكاكين[4]. والراجح أن سوق وجدة ظلت سوقاً استهلاكية موجّهة لسد الحاجات اليومية المحلية. ويبدو للحال أنها لم تعرف نفس التطور الذي عرفته أسواق المدن الأوروبية، ذلك أن النمط الغالب عليها كان هو الرعي والانتجاع حتى إن جغرافياً وصف أراضيها بأنها «أنجع المراعي»[5]. ووجدت القبائل العربية الضاربة ما يناسب نمط عيشها، فأقبلت

---

(١) عاشور، م. س، ص ٤٤٤.
(٢) م. ن، ص ٤٥٨ - ٤٦٠.
(٣) المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، م. س، ص ٨٧.
(٤) الحسن الوزان، وصف إفريقيا، م. س، ج ١، ص ١٣.
(٥) الحميري، الروض المعطار، م. س، ص ٦ - ٧.

على الانتجاع في أراضيها[1]، وهذا ما يفسّر اشتهار المدينة بتربية المواشي[2].

أما ما ذكره صاحب الاستبصار وغيره[3] من اشتهارها بصناعة أكسية العبيدي، فإن هذه الصناعة كانت موجهة للاستهلاك المحلي، فضلاً عن أنه قول ينهض دليلاً على ارتباط الصناعة بالزراعة، وبقائها ملتصقة بها، وهي إحدى القرائن الدالة على عدم بداية التحوّل نحو مرحلة أرقى.

كما يُستنتج من خلال نصوص الرّحالة والجغرافيين أن مدينة وجدة ظلت تعتمد إلى جانب الرعي على الزراعة كقوة إنتاج رئيسية[4]، مما يدلّ على أن نشاط أسواقها ارتبط بهذين العنصرين: الزراعة والرعي، ومن ثم كانت أسواقاً استهلاكية غير معدّة للتبادل، الشيء الذي جعلها «حاضرة فلاحين ورعاة» أكثر منها مدينة متحضرة. وحسبنا أن حاجات سكّانها ظلّت بسيطة مرتبطة بقانون البقاء من دون أن تستطيع توفير فائض في الإنتاج، وهو الفائض الذي يؤدي عادةً إلى تزايد حركة المبادلات التجارية، وظهور التجارة المتخصّصة.

ولم تكن علاقة مدينة وجدة بأريافها واضحة، وليس ثمة ما يدلّ على أنها لعبت، كما هي الحال في المدينة الأوروبية، دور الوسيط الذي ينظّم الخدمات بينها وبين بواديها، وهذا راجع إلى عوامل سياسية سنفصّلها فيما بعد. كما أن خراب البوادي ذاتها ساهم في هذا الانقسام بين حاضرة وجدة وأريافها.

وقد سبق الحديث عن الدور السياسي للنقابات في مدن أوروبا خلال العصور الوسطى. ولا سبيل إلى الشك في أنها لعبت دوراً إيجابياً على الصعيد الاقتصادي كذلك، إذ سعى التجّار من خلالها إلى تنظيم شؤون التجارة داخل المدينة وحماية مستوى الإنتاج والبضائع، ومنع استيراد السلع التي تضرّ بالإنتاج المحلي للمدينة[5].

ولم تلبث النقابات أن تعدّدت في كل مدينة أوروبية، وشملت جلّ الصناعات الحرفية، فوُجدت نقابات لكل أنواع الحرف. وحرصت على أن يُراعي المنخرطون فيها حقوق بعضهم بعضاً، فمنعت أرباب الحرف من طرد عمالهم من دون سبب معقول. وفي الوقت ذاته، فرضت من خلال عقود والتزامات على العمال الاستمرار

---

(١) إسماعيلي، م. س، ص ٦٩.

(٢) الحسن الوزان، م. س، ص ١٤. ويذكر أنها كانت تنتج الحمير الجميلة.

(٣) مؤلف مجهول، كتاب الاستبصار، م. س، ص ١٧٧؛ الحميري، م. س، ص ٦٠٧ـ٦٠٨.

(٤) الحسن الوزان، م. س، ص ١٤.

(٥) عاشور، م. س، ص ٤٤٨.

في عملهم لفترة معيّنة يتم الاتفاق عليها. كما قدّمت النقابات خدمات اجتماعية شتى لأعضائها بتحقيق التضامن الاجتماعي وإغاثة من يصاب بمرض أو عجز يمنعه من العمل[1].

انطلاقاً من ذلك يُمكن الجزم بأن النقابة لعبت دوراً رائداً في تطوير المدينة الأوروبية اقتصادياً، فهل وُجدت مثل هذه المؤسسة في مدينة وجدة؟

من الأكيد أنها لم تعرف مثل هذا التنظيم، وإنْ كان يبدو نوعٌ من الشبه بينه وبين نظام الحسبة الذي كان يضبط الأسواق ويراقبها مراقبة صارمة من طرف موظفٍ أطلق عليه اسم "المحتسب". والنصوص لا تسعفنا في معرفة ما إذا كانت وجدة قد عرفت نظام الحسبة، وإن كانت «رسالة الحسبة» التي صنّفها أبو العباس الكرسيفي، توحي بأن محتسباً من المغرب الشرقي كان يقوم بوظيفة الاحتساب في تلك المنطقة[2]. غير أنه يجب ألا يغيب عن الأذهان أن نظام الحسبة يقوم على ضبط أسعار السوق، وتنظيمها لفائدة المستهلك، أكثر مما يهدف إلى الدفاع عن مصلحة البائع والحرفي والصانع[3]. ومن هنا تتجلّى المفارقة في أن الأول ذو طابع أخلاقي "ردعي"، بينما الثاني (= النقابة) دفاعي حمائي لصالح المُنتج.

وإذا كانت بعض المدن المغربية عموماً قد عرفت بعض التنظيمات الشبيهة بالنقابة (الرئيس - العريف - المعلم - المتعلّم - الأمين. . . إلخ)، فإن ذلك لم يكن قائماً على تكتل مطلبي، وإنما كان في العمق مؤسسة تخدم الدولة في تسيير الأمور[4].

وإذا بحثنا في علاقة التجّار بالدولة في المدينة الأوروبية وقارناه بمدينة وجدة، تتضح لدينا مفارقة أخرى. ففي الوقت الذي كدّس تجّار المدن الأوروبية ثروةً هائلة مكّنتهم من إقراضها لملوك أوروبا بفوائد، وهو ما شجع مبدأ القروض وعمليات التسليف، نستشف من خلال النصوص أن هذا التطوّر لم يحصل في المدينة موضع دراستنا رغم وصف الحسن الوزان لسكانها بأنهم «أثرياء متحضرون»[5]. لكنه لم يوضح المقصود بهؤلاء الأثرياء: هل هم التجّار، أم قطاعات أخرى من شرائح السكان؟

---

(1) م. ن، ص ٤٥١.

(2) هو مؤلّف إحدى رسائل الحسبة التي نشرها بروفنسال ضمن كتاب: **ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب**، طبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٥٥.

(3) مجموعة من الدارسين، **المدينة الإسلامية**، م. س، ص ٤٨ - ٦٠.

(4) عز الدين عمر موسى، **النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري**، بيروت، ١٩٨٣، ص ٢١٧.

(5) **وصف إفريقيا**، م. س، ص ١١٦.

والراجح أنه يقصد بهم رؤساء القبائل ممن كانوا يغتنون بجباية أراضي المزارعين كذوي عبيد الله وغيرهم.

وحتى لو افترضنا جدلاً أن المقصود بهؤلاء الأثرياء هم التجّار، فالواضح أنهم كانوا من ممثلي الفئة الحاكمة نفسها، لأن العادة جرت أن تتعرض أرزاق التجّار غير المرتبطين بالجهاز الحاكم للمصادرة كما أشار إلى ذلك ابن خلدون في مقدمته[1]. كما أن الحكومات المتعاقبة لم تكن في حاجة إلى الاقتراض من التجّار ما دامت تمتلك فرصة جباية الضرائب منهم مباشرةً.

وثمة ما يعكس كذلك مثل هذه المفارقات. فالمدينة الأوروبية عرفت مناخاً من الأمن والسلم، وهو شرط ضروري للتجّار للقيام بمشاريعهم الطموحة، في حين ظلّت وجدة دائماً معرّضة للتهديد والخراب كما سنوضّح فيما بعد.

ولا يغرب عن الذهن أيضاً أن المدينة الأوروبية شكّلت كذلك وحدة اقتصادية مستقلة حتى إن البندقية مثلاً أصبحت أعظم قوة تجارية بحرية في العصر الوسيط، وصار لها مراكز وأحياء تجارية على البحر الأدرياتيكي، وفي بلاد الشرق الأدنى[2]، في حين ظلّت مدينة وجدة مرتبطة بهيمنة الحكم المركزي الذي كان يستنزفها بواسطة الضرائب، ولا سيما في أواخر عهد الدول والأسرات الحاكمة، وهو ما لاحظه ابن خلدون حين ذكر بأنه ربما يزيد ذلك في أواخر الدولة زيادة بالغة فتكسد الأسواق لفساد الأموال.

والحاصل أنه على الصعيد الاقتصادي، كانت مدينة وجدة تفتقر إلى "شروط" تضمن تطوير مؤسّساتها على غرار ما شهدته المدينة الأوروبية.

رابعاً: على مستوى التطوّر العمراني

إذا ما حاولنا مقارنة مدينة وجدة بالمدينة الأوروبية عمرانياً، فإننا لا نعثر للأسف إلا على نصوص ضئيلة للغاية. فعن طور التأسيس يشير أحد المؤرّخين إلى أن مؤسّسها زيري بن عطية «شيّد سورها وقصبتها وركّب أبوابها»[3]. وفي العصر الموحدي ثمة إشارة إلى تجديد بناء سورها[4]. أما في العصر المريني، فإننا نجد نصّاً يتعلق بالسلطان

---

(1) المقدمة، ص ٣٠٨.

(2) عاشور، م. س، ص ٤٤٤.

(3) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب... م. س، ص ١٠٥.

(4) م. ن، ص ٢٧٢.

المريني يوسف بن يعقوب الذي «شيّد بها قصبة وداراً ومسجداً وحماماً»[1].

وتكشف كل هذه النصوص عن تأثير العاملين العسكري والديني في عمران المدينة. ولا غرو، فإن بناءها ارتبط بالمسجد كنواة أولى، ثم الحمّام الذي كان رمزاً للطهارة وإقامة الشعائر الدينية. أما القصبة والسور فقد اعتُبرا ـ دوماً ـ مسألة ضرورية للدفاع والحماية. ولا شك في أن السوق المركزية وُجدت إلى جوار هذه المرافق، غير أننا لا نعرف ما إذا كانت سوقاً يومية أو أسبوعية أو موسمية، وإنْ كانت إشارة الوزان إلى وجود دكاكين منظمة[2]، تجعلنا نفترض وجود سوق مركزية دائمة للمدينة كان يتم فيها البيع والشراء يومياً.

ولعلّ الطابع الإسلامي الأصيل لمدينة وجدة هو ما ميّزها عن نظيرتها الأوروبية، وإنْ كان ماكس فيبر في مقارنةٍ عامة بين المدينتين الأوروبية والإسلامية أشار إلى اشتراكها في مَعْلمين عمرانيين: القلعة والسوق[3]. إلاّ أن الاختلاف يظهر في كون ضواحي المدينة الأوروبية كانت تنمو باستمرار نتيجة هجرة الأقنان إليها هرباً من سطوة الإقطاعيين، بينما كانت قبائل مدينة وجدة لا تعرف استقراراً ثابتاً بفعل التنقلات والترحال. كما أن مباني المدينة الأوروبية تميّزت بالارتفاع نتيجة ضيق المدينة وارتفاع تكاليف شراء الأراضي المعدّة لبناء المنازل، مما جعلها تتسم باكتظاظ السكان[4]، في حين ليس ثمة دليل واضح يؤكد ارتفاع مباني مدينة وجدة. بل إن هذا الغياب إلى جانب معطيات أخرى يجعلنا نفترض بأن المدينة تميّزت من الناحية العمرانية بالطابع البدوي.

حصيلة القول أن المقارنات آنفة الذكر قد مكّنت من الوقوف على العوامل التي جعلت مدينة وجدة تعرف تطوّراً مغايراً لما عرفته المدينة الأوروبية، ومن ثم يُمكن استخراج العناصر التي تفسّر لنا لماذا ظلّ تاريخ المدينة المذكورة يتسم بالبطء والركود، من خلال تسجيل الملاحظات التالية:

١ ـ استمرار وجدة مركزاً لصراع القوى السياسية وغارات القبائل البدوية

تبرز أهمية المدينة كموقع لصراع وتنافس القوى المختلفة بما تكتسبه من بُعد استراتيجي، فهي «طريق المار والصادر من بلاد المشرق إلى بلاد المغرب وسجلماسة

---

(١) م. ن، ص ٣٨٥؛ ابن خلدون، م. س، ج٧، ص ٢٢٠؛ الناصري، م. س، ج٣، ص ٧٦.

(٢) وصف إفريقيا، م. س، ج١، ص ١٤.

(٣) «المدينة، معناها وشروطها»، م. س، ص ١٨.

(٤) عاشور، م. س، ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

وغيرها»[1]. كما تعدّ معقلاً مهمّاً يمكّن القوى التي احتلته من الاستيلاء بسرعة على تلمسان، وهو ما حدث في عصر المرابطين[2] ثم الموحدين[3].

وإذا كان البُعد الاستراتيجي قد جعل من المدينة مركزاً لصراع القوى، فهل يمكن أن تعكس تسمية "وجدة"، أو "وجدات" كما ينعتها البيدق، هذه الحقيقة وتزكيتها؟

يشير أحد الباحثين إلى أن مدلول "وجدات"، يعني الموقع الذي تأخذ فيه القبائل العربية حيطتها وتنصب فيها الكمائن (الوجدات) للأعداء الذين يتربصون بها الدوائر ويطمعون في الخيرات الطبيعية[4]، مما يعكس حقاً دورها كمركز صراع بين مختلف القوى السياسية.

ونضيف إلى هذا التفسير تفسيراً آخر؛ فمصطلح "وجدة" في حد ذاته اسم أُطلق على أحد الحصون الموجودة في خيبر[5]. ومن طبيعة الحصون أن تكون دائماً معدّة للغارات وتوقي الضربات، مما يؤكد طبيعة المدينة كمركز للصراع، خاصة بين المرينيين وبني عبد الواد.

وتفيض المصادر بذكر هذه المعارك التي غالباً ما انتهت لصالح بني مرين[6]، ولم تكن الهزائم تثني عزيمة بني عبد الواد عن إعادة الكرة[7]. بل لا نعدم من النصوص ما يشير إلى أن وجدة اتُخذت قاعدة لأعمال الشغب. وفي هذا الصدد يذكر الناصري عن السلطان يوسف المريني أنه «مرّ في عوده إلى المغرب بوجدة، فأنزل بها الحامية من بني عسكر بن محمد لنظر أخيه أبي بكر بن يعقوب كما كانوا بتاوريرت، وأمرهم بشن الغارات على أعمال تلمسان مع الساعات والأحيان»[8].

ونجم عن هذا الصراع نتائج سلبية لخصها أحد الباحثين في أن وجدة «أصبحت كأنها بين فكي الكماشة، مما جرّ عليها أوخم العواقب، وأدت ثمناً باهظاً يناهز نصف قرن من الزمن»[9].

---

(١) الاستبصار، ص ١٧٧؛ الحميري، م. س، ص ٦٠٨.

(٢) Terrasse, *op. cit.*, p. 226.

(٣) *Ibid.*, p. 289.

(٤) إسماعيلي، م. س، ص ١١.

(٥) الحميري، م. س، ص ٦٠٧.

(٦) يذكر ابن أبي زرع معركة جرت سنة ٦٤٩هـ وأخرى سنة ٦٧٠هـ، بالإضافة إلى حروب مدمّرة جرت بأحواز وجدة.

(٧) الناصري، م. س، ج٤، ص ٦٥.

(٨) م. ن، ج٣، ق١، ص ٧٧.

(٩) إسماعيلي، م. س، ص ٥٦.

ومما زاد في سوء أحوالها أن غزوات الجيوش المرينية كانت تقع تقريباً كل سنة[1]. ولعل عدم تمتعها بالاستقرار السياسي، واعتبارها كبش الفداء في هذا الصراع هو ما جعلها لا تعرف تطوراً إيجابياً.

٢ ـ دمار مدينة وجدة

من سوء حظ هذه المدينة أنها أصبحت عرضة للدمار والخراب من طرف القوى المتصارعة. مصداق ذلك ما تزخر به المصادر من أخبار حول ضروب الحصار والطمس الذي تعرضت له، فالسلطان المريني يعقوب بن عبد الحق لم يتورع عن هدم المدينة وتركها قاعاً صفصفاً[2]. كما أن أبا يوسف لم يغادرها في إحدى هجماته التي شنها على تلمسان حتى «خربها وأضرع بالتراب أسوارها وألصق بالرغام جدرانها»[3].

وقد حاول أحد الدارسين تفسير سرعة الخراب الذي لحق بوجدة، فافترض افتراضين: إما أن المدينة لم تتجاوز مستوى قصبة صغيرة، أو أن عدد الجيوش كان من الكثرة ما مكنها من دكها وتدميرها[4]. لكن فاته أن ابن خلدون فطن إلى سرعة خراب المدن المغربية، فأرجعها إلى عدم حسن الاختيار في اختطاط المدن وطيب الهواء والمياه؛ فالقبائل المؤسسة للمدن بحسب وجهة النظر الخلدونية لم تكن على دراية بهذه الشروط ما دامت تعتمد على التنقل والرعي، ومن هنا يمكن تفسير الدمار الذي لحق بوجدة.

ويذهب نفس الباحث إلى ذكر نتائج ضروب الحصار والخراب المفروض على المدينة، فيستخلص أن قبائل شرق المغرب كانت تؤدي الثمن من مالها وأرضها وأنعامها[5].

وتقوم النصوص التاريخية حول إعادة بناء المدينة أو تجديد أسوارها دليلاً على الخراب المستمر الذي تعرضت له. وفي هذا المعنى يذكر أحد المؤرخين[6] أنه في سنة ٦٠٢هـ/ ١٢٠٥م أمر الخليفة الموحدي الناصر ببناء المدينة، وهو ما يعني أنها تعرضت

---

(١) م. ن، ص ٥٤.
(٢) ابن خلدون، كتاب العبر . . . م. س، ج٧، ص ٨٦. وانظر كذلك:
Khanboubi, *Les Premiers Sultans Mérinides*, Paris, Ed. l'Harmatan, 1987, p. 310.
(٣) كتاب العبر . . . م. س، ج ٧، ص ١٨٥.
(٤) الورطاسي، معالم من تاريخ وجدة . . . م. س، ص ٣٠.
(٥) م. ن، ص ٣١.
(٦) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، م. س، ص ٢٣٣.

للدمار إبان الفتح الموحدي، وبعد ستتين جدد سور المدينة، مما يزكي صحة الافتراض السابق.

وفي سنة ٦٩٦هـ/١٢٩٦م، أعيد بناء المدينة من جديد بأمر من السلطان المريني يوسف بن يعقوب الذي بنى فيها قصبة وداراً ومسجداً وحماماً[١]، وهو أمر ينهض حجة على أن المدينة تعرضت لخراب شامل، إذ من عادة مؤسسي المدن الإسلامية أن تكون أول أشكال العمران التي يبدأون بها تأسيس مدنهم القصبة ودار الإمارة والمسجد والحمام.

وانطلاقاً من هذه النصوص، لا يخامرنا شك في أن عمليات الدمار التي تعرضت لها وجدة شكل عقبة في طريق تقدمها.

٣ ـ بقاء الفلاحة والرعي قوة الإنتاج الرئيسة

يتضح من خلال نصوص الرحالة والجغرافيين[٢] أن قوة الإنتاج الأساسية في مدينة وجدة تمثلت في الفلاحة والرعي، ولم يكن بمقدور هذا النشاط أن يدفع بعجلة المدينة نحو التطور. ولا غرو، فإن عالم الاجتماع في العصور الوسطى (= ابن خلدون) فطن إلى ذلك حين اعتبر الفلاحة «من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو»[٣]، كما عدّها مرحلة سابقة على الحضارة[٤].

وإذا كنا نجد ذكراً لبعض الصناعات كجزء من النشاط الاقتصادي للمدينة، فإنها لم تكن سوى صناعات استهلاكية تفي بحاجات السكّان فحسب. وخلال المراحل التي تعرضت فيها المدينة للخراب، اندثرت وألحق بها أبلغ الضرر. وهنا تصدق مقولة ابن خلدون في أن خراب المدن يؤدي إلى انتقاص الصنائع[٥].

ولعلّ بقاء الفلاحة والرعي كقوة إنتاج رئيسية في الوقت الذي كانت المدن الأوروبية تعرف صحوة تجارية وتتفتح على آفاق العالم هو ما يفسّر لنا انغلاق المدينة، ومن ثم بطء تطورها. ومما زاد في تجذّر هذا الركود، خراب البوادي التي تعتمد عليها.

---

(١) م. ن، ص ٣٨٥؛ ابن خلدون، م. س، ج٧، ص ٢٢٠.
(٢) فضلاً عن النصوص التي أوردناها آنفاً، انظر كذلك: الحميري، م. س، ص ٦٠٧، حين يصف وجدة بأنها «كثيرة البساتين والجنات والمزروعات والمياه والعيون».
(٣) المقدمة، ص ٣٢٩.
(٤) م. ن، ص ٣٣٩.
(٥) م. ن، ص ٣٣٧.

٤ - خراب بوادي وجدة

نعدّ البوادي، أي الأرياف، مموِّناً أساسياً للمدن. لكن يُلاحظ بالنسبة لمدينة وجدة أن بواديها لم تكن تفي بالإنتاج المطلوب؛ فقرية أكرسيف على سبيل المثال لا يوجد فيها «سوى القليل من الأراضي الزراعية»[1]. والشيء نفسه يقال عن قرية دبدو التي لم تكن تسد حتى «نصف حاجات سكان المدينة»[2].

أما القرى المعروفة بخصوبة أراضيها وإنتاجها الغزير كتلك الواقعة على نهر ملوية[3]، فإنها تعرضت للتدمير والخراب. مصداق ذلك ما ذكره أحد المؤرخين حينما أورد خبر دخول السلطان المريني أبي سالم إلى تلمسان ومحالفة أبي حمو مع جيوشه للمغرب: «فنزلوا أكرسيف، ووطاط، وبلاد ملوية، وحطموا زروعها وانتسفوا بركتها وخربوا عمرانها»[4].

كما تعرضت قرية تاوريرت بدورها لخراب بني عبد الواد إلى أن «دُمّرت وهُجرت»[5]. ولم تكن حالة هذه البوادي سوى انعكاس لحالة بوادي وقرى المغرب بصفة عامة، خاصةً عندما تقترن بفترات انحطاط الدول. ولعلّ النص التالي الذي يشير إلى أحد الأمراء المرينيين خير دليل على ذلك: «فطاع له جميع قبائله، وملك بواديه من ملوية إلى رباط الفتح، وفي أيامه كانت المجاعة والوباء الشديد والخوف والفتن، فخلا أكثر بلاد المغرب»[6].

والجدير بالذكر أن المغرب عرف عدّة مجاعات نتيجة الجفاف والقحط، ولم تكن وجدة وبواديها بمعزل عن غضب الطبيعة وما خلّفه من أزمات. فقد ظلّت سنة ٤٤٤هـ/ ١٠٥٢م، المعروفة تاريخياً بسنة «أوقية بدرهم»[7]، معلمة بارزة في سيرورة تاريخ المجاعات؛ وتميّزت مجاعة سنة ٦١٧هـ/ ١٢٢٠م باقترانها بالجراد الكثيف الذي عمّ

---

(١) الحسن الوزان، م. س، ج١، ص ٢٧٥.

(٢) م. ن، ص ٢٧٣.

(٣) يصف صاحب الاستبصار نهر ملوية بأن عليه «نظر واسع، وفيه قرى كثيرة وعمائر متصلة تسقى كلها من نهر ملوية».

(٤) الناصري، م. س، ج٤، قسم ٢، ص ٣٣.

(٥) الوزان، م. س، ج١، ص ٦٨.

(٦) ابن أبي زرع، الذخيرة السنية، م. س، ص ١٣٧ ابن عذاري، البيان المغرب، م. س، ج١، ص ٣٥١.

(٧) ابن عذاري، م. س، ص ٢٥٥.

المغرب[1]. كما عصفت مجاعات أخرى بالبوادي المغربية سنة ٦١٠هـ/١٢١٣م وسنة ٦٢٤هـ/١٢٢٦م. ففي هذه السنة الأخيرة «خلت بلاد المغرب وكثر الجوع والوباء»[2]. وبلغت آفة الجراد ذروتها سنة ٦٧٩هـ/١٢٨٠م حيث أتى على الإنتاج الزراعي «فلم يترك بها مخضراً»[3].

ومثل هذه الظواهر الطبيعية أثرت سلباً على اقتصاد مدينة وجدة وبالتالي شكّلت إحدى مثبطات تطوّرها.

٥ ـ عدم تثبيت دعائم الأمن واغتصاب الأراضي

إذا كان الأمن يعدّ شرطاً ضرورياً لكل حركة نهضوية وإطاراً مرجعياً لتطوّر المدن الأوروبية، فإن وجدة في العصر الوسيط لم تنعم بفترات تُذكر من السلم والأمن، بل كادت هذه الحالة تنعدم بالمرة في المراحل الانتقالية بين الدول وكذلك طوال العصر المريني. ونورد في هذا الصدد ما ذكره أحد المؤرّخين، متحدثاً عن أواخر عصر المرابطين: «وغلت الأسعار، وعمّ الجور، وكثرت المحن بالعدوتين، وانقطع السفر والأسباب وكثر النهب وانقطعت الطرق»[4]. وبقدر ما ينطبق هذا النص على المدن المغربية، فإنه ينطبق كذلك على مدينة وجدة.

أما اغتصاب الأراضي فقد وردت هذه الظاهرة بكثرة في كُتُب النوازل[5]؛ وإن لم تكن نوازل سكان المدينة ضمنها، فإن ذلك لا يعفيها من خضوعها لنفس الظروف التي عرفها المغرب عامة، وكل هذه الدلائل تشير إلى معوّقات تطورها.

٦ ـ عدم مساهمة الدول المتعاقبة في تطوير مدينة وجدة

إذا كانت أخبار الخراب والدمار تتردّد بكثرة في المصادر، فإننا للأسف لا نجد سوى أخبار شاحبة حول مساهمة الدول التي تعاقبت على حكم المغرب خلال العصر الوسيط في تطوير مدينة وجدة، وتأسيس المرافق الاجتماعية والعلمية فيها. فباستثناء ما أجمع عليه المؤرّخون حول بناء السلطان المريني يوسف بن يعقوب لحمّام ودار وإمارة ومسجد وقصبة[6]، لا نجد نصوصاً أخرى توحي بعكس هذا التخريج.

---

(١) ابن أبي زرع، م. س، ص ٥٤.
(٢) م. ن، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤، ٢٧٦.
(٣) م. ن، ص ٤١٣.
(٤) ابن الأحمر، بيوتات فاس الكبرى، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧٢، ص ١٥٦.
(٥) عز الدين عمر موسى، م. س، ص ١٤٩.
(٦) يفترض الورطاسي أن المسجد المقصود هو المسجد الأعظم القائم الآن بوجدة، وحمام الجودة =

وعلى الرغم من أن بعض الحكومات نهجت سياسة الإصلاح كما يتجلى ذلك في ما قام به الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين في بداية حكمه، وكذلك الخليفة الموحدي عبد المومن بن علي الذي تشير المصادر إلى أنه انتهج سياسة اقتصادية حكيمة حيث أسقط الضرائب وشجع الصناعة[1]، وأكمل ما بدأه المرابطون من جلب الخبرات الأندلسية وتطوير أساليب الري[2]، ورغم ما شهده العصر المريني من إصلاحات على الصعيد الفلاحي خاصةً في عهد أبي الحسن الذي أنصف طبقات الفلاحين والزراع ووزع قطعاً أرضية على سائر القبائل[3]، وقام بإصلاح جبائي[4]. رغم كل ذلك، فإن المصادر لا تشير إلى إصلاحات طُبِّقت في مدينة وجدة، مع أنها أشارت إلى إصلاحات قامت بها دول مغرب العصر الوسيط في مدن أخرى كمراكش ومكناسة وفاس[5]. وقد علق على ذلك أحد الباحثين بقوله: «وباستثناء إعادة بناء وجدة وإنشاء القصبة مع مرافقها المذكورة، لا تشعر بأي مرفق عام لفائدة هذا الثغر، لا مدرسة ولا مسجداً ولا مركزاً خيرياً ولا بناء طريق ولا إقامة سد للسقي، لا شيء من ذلك أو ما شابه ذلك»[6]. وبالفعل فإنه يصعب العثور على نصّ يتحدث عن إنشاء مدارس في وجدة، رغم أن بعض المدن المغربية والإسلامية شهدت في ذات الفترة تأسيس عدّة مدارس[7].

ومع أن وجدة اعتُبرت عاصمة للدولة الزيرية، فإنها لم تكن في الواقع أكثر من قاعدة خلفية أسّسها زيري بن عطية بهدف الالتجاء إليها إذا اضطر لترك العاصمة فاس[8]، لا بل إنها أصبحت بالفعل ملجأً لمن خانتهم ظروف الحرب. فعندما انهزم حمامة بن المعزّ أمام تميم اليفرني، فرّ إلى مدينة وجدة[9]. وكان زيري بن عطية نفسه أحد اللاجئين إلى المدينة لاستنفار القبائل الشرقية لاستعادة مُلكه[10]. ولم تلعب وجدة

= هو الحمام المشار إليه في النص، وأن دار الباشوية الحالية هي القصبة. انظر كتابه: **معالم من تاريخ وجدة**، م. س، ص ١٣٥.

(١) عز الدين عمر موسى، م. س، ص ٢١٠.
(٢) م. ن، ص ١٨١ ـ ١٨٢.
(٣) المنوني، **ورقات عن الحضارة المرينية**، م. س، ص ١١١.
(٤) م. ن، ص ٩٠.
(٥) **صبح الأعشى**، ج٥، ص ١٥٧. نقلاً عن: عز الدين موسى، م. س، ص ١٨١ ـ ١٨٢.
(٦) الوزطاسي، م. س، ص ٣٥.
(٧) مجموعة من الدارسين، **المدينة الإسلامية**، م. س، ص ٦٦.
(٨) إسماعيلي، م. س، ص ٣٥.
(٩) ابن أبي زرع، م. س، ص ١٠٩.
(١٠) إسماعيلي، م. س، ص ٣٨ ـ ٤١.

دور العاصمة السياسية إلا خلال مدة قصيرة، إذ سرعان ما اندثرت بانتهاء دور مؤسسها. وهنا تصدق مقولة الارتباط بين انهيار دور المدينة وذهاب الدولة التي أسستها.

٧ ـ إثقال كاهل سكان وجدة بالضرائب

لا ترد بهذا الخصوص إشارات واضحة إلى أهالي وجدة، إنما جاءت النصوص في إطار معمّم على جميع مدن المغرب وقراه، ومن الأكيد أن الضرائب أثقلت كاهل السكان والقبائل في أواخر حياة الدول المتعاقبة. ففي الفترة الانتقالية بين المرابطين والموحدين، تتعدد الإشارات في كتب النوازل إلى هذه الظاهرة[١].

ورغم أن الثورة الموحدية جاءت كرد فعل على سياسة المرابطين الجبائية، فألغت الضرائب اللاشرعية، وقام عبد المومن بتكسير أراضي المغرب «من برقة في جهة الشرق إلى بلاد نول من السوس الأقصى»[٢]، فإن أواخر عصر الموحدين عرف ظهور ضرائب جديدة خاصة بعد وقعة العقاب[٣].

والحكم نفسه ينطبق على أواخر العصر المريني حيث قام أبو معرف محمد بن عبد الحق بتدويخ بلاد المغرب، «وأخذ الضريبة من أمصاره وجباية المغارم من باديته»[٤]. ونقل الأستاذ المنوني عن ابن الخطيب قوله عن عهد السلطان المريني أبي سالم إن «الرعايا استولت عليها المغارم ونزفها الحلب»[٥].

ولا مراء في أن استنزاف طاقة السكان بالضرائب قهراً وجوراً يؤدي بحسب فلسفة ابن خلدون الاجتماعية إلى قلة الإنتاج[٦]، وهو ما يفسّر التطور السلبي الذي عرفته مدينة وجدة وغيرها من المدن المغربية.

٨ ـ بقاء وجدة وفية لتراثها البدوي، وعدم إنجازها "ثورة حضرية"

نجد بصدد هذه المسألة مقولات خلدونية كأداة صالحة للتفسير. ففي حديثه عن الأمصار الإسلامية، يذكر ابن خلدون أن مدن المغرب تتميّز بقلة عمرانها وطابعها

---

(١) عز الدين عمر موسى، م. س، ص ١٦٧.
(٢) الناصري، م. س، ج٢، ص ١٣٩.
(٣) م. ن، ج٢، ص ١٧٣.
(٤) م. ن، ج٣، ص ١٠.
(٥) نفاضة الجراب، نقلاً عن كتاب: ورقات... م. س، ص ٩٢.
(٦) المقدمة، ص ٢٣٩ ويقول فيها: «أعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في =

البدوي، ويعلّل ذلك كونها ظلّت على هذه الحال منذ أن ملكها البربر، ولم يجرِ تمدينها من طرف القوى الإفرنجية التي حكمتها، كما أن العرب لم يقوموا بعمل يُذكر في هذا المضمار، ولذلك تجذرت فيها البداوة[١].

ويذكر في موضع آخر أن الأمصار التي في القاصية (= المناطق الهامشية) ولو كانت موفورة العمران، فإن أحوال البداوة تغلب عليها، بخلاف المدن المتوسطة التي هي مركز الدولة[٢]. فإذا أضفنا إلى أحكام ابن خلدون ما تميزت به وجدة من طابع زراعي ورعوي، وتركيبة اجتماعية قبلية، أمكن القول إنها ظلت وفية للتراث البدوي.

ومن المؤكّد أن محاولات التمدين اعترتها تعثرات وفترات من التوقف والتراجع والنكوص بسبب الأزمات الاقتصادية والسياسية. ولو كانت لدينا إحصاءات كافية لأمكن رسم خط بياني يوضح هذا التعثر؛ ولعلّ هذا ما يجعلنا نجزم بأن وجدة لم تنجح في إنجاز ما أطلق عليه عالم الأجناس جوردن شايلد: "الثورة الحضرية"[٣].

خلاصة القول إن دراسة مقارنة بين مدينة وجدة والمدينة الأوروبية إبان العصر الوسيط تعتورها كثير من الصعوبات التي أبان عنها البحث. وقد أظهرت هذه المقارنة معيقات التطوّر التي عرفتها المدينة في الحقبة عينها، مما مكّن من تعقب العوامل التي كانت وراء عدمية هذا التطور، وهي عوامل يجب استحضارها في كل عملية تنموية في الفترة المعاصرة لإعطاء دينامية جديدة لا لمستقبل حاضرة المغرب الشرقي فحسب، بل لكل مدينة مغربية كذلك لتلعب الدور الحضاري المنتظر منها.

= تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب".

(١) م. ن، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

(٢) م. ن، ص ٣٠٨.

(٣) نقلاً عن: أبو عياش، أزمة المدينة العربية، م. س، ص ٩٢.

ـ ١٠ ـ

علاقات المغاربة بالشعوب الاسكندنافية

خلال القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي

رغم بعد الشقة بين المغاربة والشعوب الاسكندنافية، وتباين الظروف البيئية والجغرافية لكل منهما، وصعوبة الرحلة والتنقل التي ميّزت عالم العصور الوسطى، فقد وقع امتزاج بشري واحتكاك حضاري بين الطرفين، تشهد على ذلك أسماء بعض المواقع العمرانية التي سجلت حضورهما الفعلي في هذا البلد أو ذاك. وحسبنا أن أحد أبواب مدينة أصيلة ظلّ يحمل طيلة الحقبة موضع الدراسة اسم "باب المجوس"، نسبةً إلى الجماعات النورمانية التي وفدت على هذه المدينة المغربية واحتكت بأهاليها.

وبالرجوع إلى النصوص التراثية التي بين أيدينا ـ على ضآلتها ـ يتضح أن خيوط العلاقات المغربية ـ الاسكندنافية في العصر الوسيط، بدأت تتجذر ابتداءً من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، عندما نجحت شعوب الڤايكينغ في بناء قوة بحرية نشيطة مكّنتها من التنقل البحري السريع من أقصى شمال أوروبا إلى شواطئ المغرب الشمالية، مروراً بالساحل الغربي الأندلسي.

وللأسف، فإن المادة التاريخية المُتاحة لا تُسعف في رسم صورة متكاملة عن هذه العلاقات، فهي في مجملها شحيحة ومقتضبة بسبب ضياع معظم الأستوغرافيا المغربية الوسيطية، ناهيك عما ميّز رواتها من تشنج وتعصب في بعض اللحظات الانفعالية التي كتبوا فيها مصنّفاتهم، مما يجعلها في حاجة إلى إعادة قراءة وتحليل دقيق يسعى إلى تشريح مكوّنات هذه العلاقات التي تميّزت بطابع الصراع أحياناً، وبالنزعة السلمية والموادعة أحياناً أخرى.

وقبل رصد تموجات هذه العلاقات، من المفيد أن نتساءل أولاً عن موقع

النورمان في الكتابات العربية الوسيطة؟

تطلق معظم المرويات الإسلامية الوسيطة على الشعوب الاسكندنافية اسم «المجوس» أو «الأردمانيون»[1]، كما عُرفوا أيضاً باسم «النورمان» نسبة إلى الشمال، أي شمال أوروبا حيث توجد أوطانهم الأصلية. وقد سموا بالمجوس لأنهم كانوا ـ حسب هذه المرويات ـ من عبدة النار قبل أن يدينوا بالمسيحية. ويُرجع كل من اليعقوبي[2]، والمسعودي[3]، أصلهم إلى الجنس الروسي، وهو مجرد وهم سقطا فيه.

وعلى غرار مؤلفات المؤرّخين المشارقة، برزت إشارات ونصوص عن النورمان في الكتابات المغربية الوسيطية، وهو ما يعكس الاهتمام الذي أولاه المغاربة لهذه الشعوب. فقد أشار إليهم كل من البكري[4]، والإدريسي[5]، وابن عذاري[6]، وابن خلدون[7]، وغيرهم، وكلهم استعملوا مصطلح «المجوس» كصيغة دلالية للتعبير عن هذه الشعوب الأوروبية الشمالية التي وفدت غير ما مرة على المغرب.

ومن خلال رصد مختلف النصوص، يتضح أنهم تمكّنوا من بناء أسطول بحري قوي، قوامه عدة سفن فعّالة وسريعة، تشير إليها المصادر باسم «القراقير»، وهي مراكب بحرية هائلة ذات قلاع مربعة تتحرك من الأمام إلى الخلف. ومصطلح «قراقير» لفظ عامي ورد في صيغة الجمع، ويعني الضفادع. ومن المحتمل أن يكون اللفظ قد جاء بناءً على شكل هذه السفن التي تُشبه الضفادع. وقد عُرف النورمان بقوة بأسهم وجَلَدِهم وشجاعتهم وطول باعهم في المجال البحري، وحسبنا أنهم «كانوا يغلبون كل من لقوه في البحر»[8]، وكان من عادتهم القيام بهجمات بحرية

---

(1) انظر في ذلك المصادر التالية:
- المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٦٥، ج١، ص ١٦٣.
- اليعقوبي، كتاب البلدان، طبعة النجف، ط٢: ١٩١٧، ص ١٠٥.
- العذري، ترصيع الأخبار وتنويع الآثار، تحقيق عبد العزيز الأهواني، مدريد، ١٩٦٥، ص ١١٨.

(2) كتاب البلدان، ص ١٠٥.

(3) مروج الذهب، ص ١٦٣.

(4) المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، تحقيق دي سلان، الجزائر، ١٩١١، ص ٩٢.

(5) صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس، مقتبسة من كتاب نزهة المشتاق، نشره دي غوجيه، ليدن، ١٨٩٤، ص ١٧٩.

(6) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، م. س، ج٢، ص ٨٧.

(7) كتاب العبر، م. س، ج٤، ص ١٩٠.

(8) مؤلف مجهول، نص أندلسي يتعلق بالسنين الأولى من حكم الخليفة الناصر لدين الله، نشره =

خاطفة على المغرب والأندلس على رأس كل ستة أو سبعة أعوام بأسطول قوامه ٤٠ إلى ١٠٠ مركب[١].

تنهض المعلومات التي خلّفها المؤرّخون والجغرافيون المغاربة عن النورمان، دليلاً على الحضور الاسكندنافي في المخيال المغربي. فقد بسطت مؤلّفاتهم الحديث عن قوة الأسطول النورماني وأخبار انسيابهم نحو أراضي الأندلس والمغرب. ولا شك في أن قوة هذا الأسطول كان عاملاً حاسماً في تقليص المسافة بين شعوب أوروبا الشمالية والمغاربة، وتواجد هؤلاء في أراضي أولئك، مما خلق فرصة للاحتكاك والتواصل. ورغم تباين أشكال هذا التواصل وتناوبه بين السلم والحرب، فقد ترك بصمات واضحة على مسار تاريخ العلاقات بين البلدين.

قبل تسليط الأضواء على جوانب تلك العلاقات، من المفيد إبداء ملاحظة أولية، وهي أنه لا يمكن قراءة وقائع الحضور الاسكندنافي في المغرب بمعزل عن الأندلس. فقد شكّلت هذه الأخيرة معبراً دائماً وأساسياً بالنسبة للأسطول النورماني، ومن ثم يستلزم الأمر دمج وقائع تاريخ المغرب والأندلس معاً لإماطة اللثام عن علاقات المغرب مع النورمان أو الدول الاسكندنافية خلال العصر الوسيط.

وبالمثل، نعتقد أنه لا يتأتى فهم العلاقات المغربية ـ الاسكندنافية في القرن الثالث الهجري بمعزل عن الهاجس الاقتصادي الذي كان المحرّك الدينامي لعلاقات الشعوب آنذاك. كما لا يمكن رصدها رصداً واقعياً من دون ربطها بمحيطها الأوروبي الذي انطلقت منه. وحسبنا أن حملات النرويجيين بدأت تتدفق على السواحل الأوروبية منذ القرن السابع الميلادي. وفي سنة ٢٧٤هـ/ ٨٨٧م بدأوا في شنّ هجومات كاسحة على الشاطئ الإنجليزي. وبعد ثلاث سنوات أغاروا على سواحل إيرلندا، في الوقت الذي كان الاكتساح الدانماركي لمملكة الفرنجة قد بدأ منذ سنة ١١٦هـ/ ٧٣٤م[٢]، بينما بدأ في سواحل بلاد الغال (فرنسا الحالية) منذ سنة ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م[٣].

بديهي أن تسهّل هذه الانتصارات السريعة التي حقّقها النورمان في عقر الديار الأوروبية انسيابهم نحو المناطق الأخرى. ولما كانت الأندلس تقع في المحطة التالية،

= بروفنسال وغرسيه غوميز، مع ترجمة إسبانية، تحت عنوان: *Una cronica anonima de Abd Al Rahman Al Nasir*، مدريد، ١٩٥٠، ص ٢١٥.

(١) م. ن، ص. ن.

(٢) نور الدين حاطوم، **تاريخ العصر الوسيط في أوروبا**، بيروت، ١٩٧٦، ج١، ص ٣٨٩.

(٣) L. Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, Paris, Maisonneuve-Leiden, J. Brill, 1950, Tome II, p. 310.

وتشتمل على شواطئ خصبة، فإنهم وجّهوا سفنهم نحوها، وكانت الخطة النورمانية تقوم على أساس تجنّب الأماكن المحصّنة بوسائل الدفاع والحراسة ومهاجمة السواحل المكشوفة كالسواحل الغربية للأندلس والشمالية والغربية للمغرب الأقصى[1].

ومما حفزهم على مواصلة السير نحو المغرب والأندلس افتقار هذين البلدين معاً إلى أسطول بحري قوي. فالثورات والقلاقل الداخلية، والطبيعة الصحراوية والجبلية في المغرب، فضلاً عن الحروب الدائمة ضد الممالك المسيحية بالنسبة للأندلس، كلها عوامل أبعدت أمراء العدوتين عن التفكير في تأسيس أسطول بحري، وهو ما جعل النورمان يتنبهون إلى نقطة الضعف هذه في نظامهم الدفاعي البحري[2]. فحتى المحاولة الوحيدة التي قام بها الأمير محمد بن عبد الرحمن (٢٥٠ ـ ٢٦٦هـ) لتأسيس قوة بحرية باءت بالفشل بعد أن دمّرتها عاصفة مهولة سنة ٢٦٦هـ/ ٨٧٩م[3]، مما يسّر مأمورية القوى المسيحية وضمنهم النورمان أنفسهم للقيام بغزوات بحرية ضد المغرب والأندلس[4].

حسب رواية البكري[5]، فإن النورمان اتجهوا نحو الشواطئ المغربية قبل الأندلس، وفي هذا الصدد يذكر أنهم حلوا بمدينة أصيلة الواقعة على الساحل الأطلسي للمغرب سنة ٢٢٩هـ/ ٨٤٣م قبل أن يرحلوا في نفس السنة نحو الأندلس. لكن رواية ابن خلدون[6] تُرجع تاريخ نزولهم على الشواطئ الأندلسية إلى سنة ٢٢٦هـ/ ٨٤٠م، وهو الرأي الأرجح، لأنه لا يُعقل أن يمروا إلى المغرب عبر شواطئ الأندلس من دون أن يعملوا على جسّ نبضها والقيام بحركات استطلاعية وإنْ لم يقوموا بغارات كاسحة.

وإذا ما تجاوزنا تضارب روايات المؤرّخين، نجد أن طلائع النورمان بدأوا في الوفود على المغرب منذ سنة ٢٢٩هـ/ ٨٤٣م. ويُعتبر البكري من الذين انفردوا بذكر

---

(١) أحمد مختار عبادي، في التاريخ العباسي والأندلسي، بيروت، ١٩٧٩، ص ٣٤٩.

(٢) عبد العزيز سالم وأحمد مختار عبادي، تاريخ البحرية في المغرب والأندلس، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٤٨، وانظر كذلك: Rossewest, *Histoire d'Espagne depuis les premiers temps jusqu'à la mort de Fernand VII*, Paris, p. 314.

(٣) ابن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، الفقرة الخاصة بالأمير محمد، نشرها محمود مكي، ببروت، ١٩٧٣، ص ٣٩٨؛ ابن عذاري، البيان المغرب، م. س، ص ١٠٣ ـ ١٠٤؛ لويس «السيادة الإسلامية»، نشر ضمن كتاب: دراسات إسلامية، ترجمة مجموعة من الأساتذة، بيروت - نيويورك، ١٩٦٠.

(٤) Viardot, *Histoire des arabes et des Maures d'Espagne*, Paris, 1965, Tome I, p. 146.

(٥) المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، م. س، ص ٩٢.

(٦) كتاب العبر، م. س، ص ١٢٩.

خبر وصولهم إلى مدينة أصيلة، إذ أورد أنهم حلّوا فيها مرتين، محاولاً كشف النقاب عن الأسباب التي حدت بهم إلى دخولها.

ففي المرة الأولى، يذكر هذا الجغرافي أنهم قدموا إليها مدفوعين برغبة سلمية، وحسبنا أنهم طلبوا من سكان أصيلة السماح لهم باستخراج أموال وكنوز ادّعوا أنها كانت في ملكيتهم مقابل اقتسامهم إياها مع سكان المدينة. وبعد أن وجد هذا الاقتراح صدى طيباً في نفوس الأهالي، شرع النورمان في حفر موضع استخرجوا منه دُخناً طاله التعفن، فلما رآه سكان أصيلة خالوه ذهباً فبادروا إلى الاستحواذ عليه. غير أنه تبيّن لهم بعد ذلك أنه مجرد دُخن، فرغبوا إلى النورمان في مواصلة بحثهم عن تلك الكنوز، غير أن هؤلاء رفضوا ذلك تحت حجّة انعدام الثقة، لذلك أقلعوا بسفنهم متوجّهين نحو الأندلس. وإذا صحّت هذه الرواية فإنها تعكس أول اتصال فعلي تمّ بين المغاربة والاسكندنافيين في الحقبة الوسيطية[1].

أما الاتصال الثاني الذي مكّن الطرفين من التقارب والاحتكاك، فقد أورد خبره البكري، ولكنه لم يحدد تاريخه، بيد أنه أفصح عن السبب فذكر أن الرياح دفعت مراكب النورمان نحو ميناء أصيلة، مما أدى إلى تعطّل سفنهم واستقرارها أمام إحدى أبواب المدينة التي أصبحت تسمى منذ هذا الحدث "باب المجوس"[2] نسبةً إلى النورمان.

بعد ذلك توجهت سفنهم نحو الأندلس سنة ٢٢٩هـ، فباغتوا مدينة أشبونة (لشبونة البرتغالية حالياً) التي بعث عاملها وهب الله بن جزم برسالة إلى الأمير عبد الرحمن الأوسط يُخبره فيها أن المجوس حلوا بشاطئ المدينة بأسطول بلغ ٥٤ مركباً. فأجابه الأمير بالتحفّظ والانتظار، غير أن أهالي المدينة قاموا بصدّ الهجوم من تلقاء أنفسهم[3].

وفي السنة التي تلتها، نزل النورمان على سواحل إشبيلية وأقاموا فيها سبعة أيام حسب بعض الروايات أو ١٣ يوماً حسب روايات أخرى[4]، وذلك قبل توجههم لمهاجمة قادس وشذونة وجزيرة القبطيل Captel من إقليم إشبيلية، وجعلوا كل مقاومة من طرف أهالي هذه المدن مجرد محاولة يائسة، ثم مضوا إلى موضع يُعرف بمشذوم،

---

(١) البكري، م. س، ص ١١١ - ١١٢.

(٢) م. ن، ص. ن.

(٣) العذري، ترصيع الأخبار...، م. س، ص ٩٨.

(٤) يعطي ابن عذاري تفاصيل هامة عن هذا الهجوم النورماني، انظر: **البيان المغرب**...، م. س، ج٢، ص ٨٧.

وهناك قاومهم السكان بضراوة، واستطاعوا أن يحصدوا سبعين رأساً من المغيرين، ويجبروا الناجين منهم على العودة إلى سفنهم[1]. ثم نهضوا إلى شذونة حيث جرت معركة ثانية بين الجيش الرسمي للأمير عبد الرحمن الأوسط أسفر عن مقتل ٥٠٠ رجل من النورمان، وحيل بينهم وبين مراكبهم التي تمّ إحراقها[2]. ثم أوقع الجيش الأندلسي بهم هزيمة أخرى في قرية تُدعى طلياطة[3]، وأحرق لهم ثلاثين مركباً[4] وتمّ قتل قائدهم. وعقب ذلك أرسل الأمير عبد الرحمن الأوسط رسالة إلى سكان طنجة يبشرهم فيها بهذا النصر. كما بعث لهم برأس قائد النورمان ومائتي رأس من جنودهم[5].

على أن الغيوم التي لبّدت سماء العلاقات بين المغاربة والنورمان سرعان ما انقشعت بعد أن جنح هؤلاء إلى طلب الصلح، وقرّر الأمير المذكور بعث سفير إلى الملك النورماني هوريك. وقد انفرد ابن دحية[6] بين جمهرة المؤرّخين بذكر أخبار هذه السفارة التي اختلف الدارسون المحدثون في صحتها. فبينما يؤكد بالنثيا[7] وغيره[8] سفارة يحيى الغزال إلى بلاط النورمانيين، يذهب ليفي بروفنسال إلى الشك فيها بدعوى أن المصادر، لا سيما مصنّفات ابن حيان، لم تُشر إليها[9].

ورغم ظلال الشك التي ألقاها المستشرق الفرنسي بروفنسال على هذه الرواية تأسيساً على انعدام إشارات إليها في الحوليات التاريخية، خاصة مؤلّفات ابن حيان، فإنه لا يمكن اتخاذ هذا التبرير حجةً قاطعة على صحة تخريجه، ذلك أن أجزاء كبيرة من تاريخ ابن حيان قد طواها الزمن كما نعلم. كما أن طلب النورمان الصلح لا يُمكن إلا أن يعقبه - منطقياً - اتفاقية سلام؛ وحتى إذا اتفقنا جدلاً أن تلك السفارة محض خيال، وأنها مجرد انعكاس للأسلوب القصصي الخيالي على المخيال الشعبي، فإن مثل هذا

---

(١) إبراهيم بيضون، **الدولة العربية في إسبانيا**، بيروت، ١٩٧٨، ص ٢٢٥.

(٢) العذري، م. س، ص ٩٩.

(٣) انظر عنها: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، م. س، ج٤، ص ٣٩.

(٤) ابن عذاري، م. س، ج٢، ص ٨٧.

(٥) م. ن، ص. ن.

(٦) **المطرب من أشعار أهل المغرب**، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ١٩٥٤، ص ١٣٣ - ١٥١.

(٧) **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة حسين مؤنس، مدريد، ١٩٤٥، ص ٥٥ - ٥٦.

(٨) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، بيروت، ١٩٦٩، ج٣، ص ١٠٧ - ١٠٨. وانظر كذلك: Wed, *The Poet and the Spae-wife An Attempt to Reconstruct Al-Ghazal's Embassy to the Vikings*, London, 1960.

(٩) **الإسلام في المغرب والأندلس**، ترجمة السيد عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي، القاهرة، نهضة مصر (د. ت)، ص ١١٢ - ١١٤.

الطرح يُفسّر إلى حد كبير الرصيد السيكولوجي لإيجاد مرجعية للعلاقات الودّية بين شعوب المنطقتين.

ومهما كان الأمر، فإن ابن دحية أسهب في ذكر أخبار هذه السفارة التي قام بها يحيى الغزال نحو بلاد الدانمارك. وقد عُرف هذا الأخير باسم "الحكيم" لحُسن التصرف في الأمور وجزيل الكلام ورقة الحوار وسرعة البديهة وبراعة التخلّص من المآزق التي يحاول أن يُوقعه فيها الخصم[1]. لذلك اختاره الأمير عبد الرحمن الأوسط مبعوثاً وسفيراً إلى ملك الدانمارك المذكور ليعقد معاهدة صلح ومسالمة، مباشرة بعد سفارته الناجحة بين قرطبة والدولة البيزنطية.

ويخيل إلينا أن الخطوط الأولى لهذه الاتفاقية قد تمّ رسمها مع النورمان في الأندلس عندما طالب هؤلاء بالصلح، على أن تتوّج بمعاهدة شاملة في الدانمارك، وهو ما جعل هذا السفير يبحر تواً إليها. وقد لاقى يحيى الغزال والوفد المرافق له هولاً شديداً في البحر كما يتجلّى ذلك من خلال الأشعار التي خلّفها[2]. غير أنه تمكّن من الوصول سالماً إلى البلاط الدانمركي حيث تلقّاه الملك هوريك لقاء حاراً، وأحسن وفادته وأكرم ضيافته. وتذكر المصادر أن السفير سلّمه كتاب الأمير عبد الرحمن الأوسط. لكننا نجهل كل شيء عن فحوى هذا الكتاب، وما تمخّضت عنه هذه السفارة من نتائج، لأن الرواية التي أوردت الخبر لم تسجل القضايا التي دار حولها الحوار في تلك السفارة، ولا النتائج التي أسفرت عنها، لأنها تنتقل مباشرة إلى ذكر خبر تعلّق الغزال بـ "تودا"، زوجة الملك الدانمركي، وإعجاب هذه الأخيرة وولعها به[3].

---

(١) أحمد أمين، م. س، ص ١٠٧.

(٢) مما نظمه يحيى الغزال في هذا الشأن:

قال لي صحبي وصرنا	بين موج كالجبال
وتولتنا رياح	من دبور وشمال
فرأينا الموت رأي العين	حالاً بعد حال

انظر: Pons Boigues, *Los Historiadores y Geografos Arabigo-Espagnoles (800-1450)*, Amsterdam, Philopress, 1972, p. 42.

(٣) مما نظمه يحيى الغزال في حب هذه الملكة:

كلفت يا قلبي هوى متعبا	غالبت منه الضيغم الأغلبا
إني تعلقت مجوسية	تأبى لشمس الحسن أن تغربا
أقصى بلاد الله في حيث لا	يلفي إليها ذاهب مذهبا
يا تود يا ورد الشباب التي	تطلع من أزرارها الكوكبا

ولعل هذا ما يحمل على الظن بنجاح السفارة التي انتهت بهذا الأسلوب من الود والموادعة، وهو ما يُفسر خفوت الهجمات النورمانية بعد ذلك، بل وانعدامها إلى غاية سنة ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م. إن مثل هذه المعطيات تبيّن زيف أسطورة "العداء السياسي"، وحقيقة تآلف شعوب المنطقتين.

غير أن وفاة هوريك ملك الدانمارك جعل أعقابه يتراجعون عن سياسة السلم والموادعة، ويلجأون مرة أخرى إلى الإغارة على السواحل الأندلسية والمغربية سنة ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م انطلاقاً من قواعدهم التي أقاموها على السواحل الغربية لبلاد الغال[١].

وتختلف الرواية العربية بصدد الهجوم الجديد في تحديد سنة وقوعه والنتائج التي تمخضت عنه. فبينما يحدّده العذري[٢] وغيره[٣] بسنة ٢٤٥هـ، يجعله ابن القوطية[٤] والبكري[٥] سنة ٢٤٤هـ. كما تضاربت رواياتهم كذلك حول نتيجة الهجوم النورماني الجديد، إذ يشير بعضهم إلى هزيمة مسلمي الأندلس، ونجاح النورمان في دخول الجزيرة الخضراء وإحراق مسجدها الجامع، والتنكيل بأهالي تدمير، واستشهاد قائد البحرية الأندلسية خشخاش، في الوقت الذي لم تتجاوز خسائر النورمان إعطاب أربعين مركباً[٦]؛ بينما يكتفي البعض الآخر بذكر عدد السفن التي خسرتها القوات المغيرة وانسحابها من الأندلس[٧]، في حين يحصر مؤرخون آخرون خسائرها في مركبين فقط[٨].

ومهما كان الأمر، فقد كان الاجتياح النورماني الثاني للأندلس فرصة أخرى اهتبلها النورمان للنزول على السواحل المغربية الشمالية، وبالذات إلى مدينة نكور[٩]

---

(١) السيد عبد العزيز سالم، م. س، ص ١٦٢.
(٢) ترصيع الأخبار، م. س، ص ١١٨.
(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٦٥، ج٧، ص ٩٠؛ ابن خلدون، كتاب العبر، م. س، ج٤، ص ١٩٠.
(٤) ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، بيروت، ١٩٥٨، ص ٨٨.
(٥) المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، م. س، ص ٩٢.
(٦) ابن حيان، م. س، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩؛ العذري، م. س، ص ١١٩.
(٧) ابن القوطية، م. س، ص ٨٨.
(٨) ابن الأثير، الكامل، م. س، ج٧، ص ٩٠. ومن هذه الرواية اقتبس بروفنسال رأيه. انظر: الإسلام في المغرب والأندلس، م. س، ج٢، ص ٣١١، وكذلك: Rossewest, op. cit., pp. 313-314. وكذلك: وانظر أيضاً: عنان، دولة الإسلام في الأندلس، القاهرة، ط٣: ١٩٦٠، ص ٢٩٢. وكذلك: سيديو، تاريخ العرب العام، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٣١٢.
(٩) العذري، م. س، ص ١١٨؛ ابن الأثير، م. س، ص ٩٠.

التي جالوا فيها جولات خاطفة، وتمكّنوا من سبي بعض الأسرى[1]. وفي هذا الصدد يذكر البكري أنهم «تغلبوا عليها ونهبوها، وسبوا من فيها إلاّ من خلّصه الفرار؛ وكان فيمن سبوا أمة الرحمن وخنعولة ابنتا واقف بن المعتصم بن صالح، ففداهن الإمام محمد بن عبد الرحمن»[2].

ورغم ضراوة الهجوم النورماني على الساحل المغربي، فإنه لم يكن وارداً في حسبان النورمانيين البقاء في نكور، حيث استغرق وجودهم بها مدة قصيرة. وفي هذا الصدد يقول البكري: «وأقامت المجوس بمدينة نكور ثمانية أيام»[3]. معنى ذلك أن الغزو النورماني كان يتميّز بظرفيته القصيرة وبحثه عن موارد الرزق، ولم يكن يهدف إلى الاستقرار والاحتلال للمدن المغربية. لذلك سرعان ما يمّم النورمان وجههم شطر الأندلس للإغارة عليها للمرة الثالثة سنة ٢٤٧هـ/ ٨٦١م، إذ هاجموا سواحل الجزيرة الخضراء وربو[4]، غير أنهم لم يفوزوا بطائل هذه المرة لأن البحرية الأندلسية تمكّنت من ردع سفن المغيرين وإعطاب بعضها وانسحاب ما تبقى منها.

وبعد هذا الهجوم النورماني، تختفي أخبار الإغارات النورمانية حتى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وهو ما يسمح بالتخمين بأن فترة طويلة من السلم وحسن العلاقات تمّت بين الطرفين المغربي والاسكندنافي.

يتضح من خلال المسح العام للعلاقات المغربية ـ النورمانية خلال القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي أنها عرفت أطواراً من الحروب والسلم على غرار كل شعوب عالم العصور الوسطى. ويمكن من خلال قراءة تحليلية لمسار هذه العلاقات تسجيل الملاحظات التالية:

١ ـ إن الوجود الاسكندنافي في المغرب قد تركّز في المدن الساحلية ولم يتسرّب إلى الداخل، وهو أمر بديهي إذا ربطناه بالبحرية النورمانية المتفوّقة.

٢ ـ تميّزت العلاقات بين المغرب والدول الاسكندنافية بروح السلم والودّ أحياناً، وبالتوتر أحياناً أخرى. ينهض دليلاً على المنحى الأول ما تذكره المصادر عن توجّه النورمان نحو أصيلة بروح سلمية، بل واقتراح الطرف النورماني أن يَسمح له سكان

---

(١) عبد الرحمن حجي، التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة، دمشق ـ الكويت ـ الرياض، ١١٩٧٦ وانظر كذلك: بروفنسال، م. س، ص ٣١١.

(٢) المغرب، م. س، ص ٩٢.

(٣) م. ن، ص. ن.

(٤) ابن عسكر، «فقهاء مالقة وأدباؤها»، مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، رقم ١٠٥٥، ورقة ١٣٧. وقد ورد خبر هذا الهجوم النورماني في ترجمة عبد السلام بن ثعلبة والي ربو Rio في هذا التاريخ.

المدينة المغربية المذكورة باستخراج بعض الأموال والكنوز مقابل اقتسامها بين الطرفين كما سبق الذكر. غير أن هذا الجانب السلمي لا يمكن أن يخفي التوتر الذي ساد كذلك بين الجانبين، لكن يجب وضع هذا التوتر في إطار الظرفية التاريخية التي أفرزته. فالغارات التي شنتها جحافل الفايكينغ كانت بالنسبة لهم مصدراً للرزق. كما أن المياه المتوسطية كانت تستقطب اهتمامهم نظراً لما كان للبحر المتوسط من أهمية في التجارة الدولية والأسطول العالمي بصفة عامة. فالتوتر الذي ساد أحياناً بين الجانبين يدخل في منظومة الصراع بين مختلف الشعوب للسيطرة على مياه البحار، خاصةً البحر الأبيض المتوسط، وهو ما يُفسّر تعاظم النشاط البحري للنورمان ووصولهم إلى جزر البليار. وتقدم مدينة نكور المغربية التي دخلوها حجّةً على ما نذهب إليه، خاصةً إذا علمنا بأنها كانت تحتل مكانة استراتيجية في المياه المتوسطية، كما كانت على علاقة وطيدة مع مدينة ألمرية التجارية[1]، لذلك لا غرابة أن ترنو أبصارهم إليها.

٣ ـ تميّز الصراع بين الطرفين بطابعه المؤقت. فالنورمان لم تحركهم نزعات استعمارية تسعى إلى الاحتلال والاستيطان الدائم، بل كانت حركاتهم البحرية عابرة في الغالب الأعم.

٤ ـ إن التواجد النورماني في السواحل الأندلسية والمغربية اكتسى بُعداً اقتصادياً محضاً، إذ كان النورمان يهدفون من خلال غاراتهم إلى الحصول على الغنائم، وكذلك بعض الأسرى لافتدائهم بأموال تدرّ عليهم الأرباح كمصدر للعيش.

٥ ـ لم يكن الصراع مقصوداً أو مخططاً له سلفاً، بل جاء ضمن سلسلة من الهجومات التي شنّها النورمان على السواحل الأوروبية، وقادتهم سفنهم إلى سواحل الأندلس والمغرب، بل أحياناً لعبت العوامل المناخية دوراً في وفودهم على مدن مغربية، كما هي الحال بالنسبة لمدينة أصيلة التي دفعتهم الرياح إلى ساحلها من دون قصد أو نية مبيتة[2].

٦ ـ تمخّض عن الغارات النورمانية على شواطئ الأندلس والمغرب نتائج إيجابية منها تدعيم البحرية المغربية والأندلسية. فقد كان أمراء المغرب والأندلس لا يعيرون هذا الجانب اهتماماً، لكن بعد الهجومات المتكررة للنورمان عملوا على تقوية أسطولهم البحري[3]، كما حرصوا على تمتين التحصينات وأسوار المدن على الخصوص.

---

(١) السيد عبد العزيز سالم وأحمد مختار عبادي، م. س، ص ٦١.

(٢) البكري، م. س، ص ١١٢.

(٣) عبد الحميد العبادي، **المجمل في تاريخ الأندلس**، القاهرة، ط٢: ١٩٦٤، ص ٩٧.

٧ ـ ونحن في غنى عن القول إن تقوية الأسطول المغربي تركت أثراً بعيد الغور في مسار العلاقات المغربية ـ النورمانية. فقوة هذا الأسطول جعلت النورمانيين يجنحون نحو السلم والموادعة وطلب الصلح[1] لتقلّ هجماتهم في القرن الرابع الهجري، قبل أن يكفّوا نهائياً عن الإغارة على الشواطئ المغربية في القرون اللاحقة؛ وهو ما شكّل لبنة أساسية لإرساء دعائم علاقات ودية ستزداد صلابة مع مرور الزمن.

---

(١) أحمد أمين، م. س، ص ١٠٨.

ـ II ـ

المَلَكية والإسلام السياسي في المغرب

ـ عرض ومناقشة ـ

حظيت مؤسسة المَلَكية في المغرب باهتمام لفيف من الباحثين الأجانب الذين سعوا إلى تشريح آليات السلطة والحكم انطلاقاً من هذه المؤسسة التاريخية. وينضاف إلى الرصيد الأجنبي المتوافر، إنتاجات ثلة من الباحثين المغاربة الذين سعوا بدورهم إلى إغناء هذا الحقل المعرفي الحضاري. وفي هذا السياق، تأتي الدراسة القيمة التي قام بها الباحث المغربي اللامع محمد الطوزي في موضوع **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، وهي دراسة تثير لدى المتلقي جملة من القضايا التي تغري بالطرح والمناقشة، وتفرز العديد من الإشكاليات التي تستوقف الباحث وتستلزم التأمل والمراجعة.

١ ـ تقديم الدراسة: المقاربات المنهجية والمرجعية المُسْتَثْمَرة

تُعتبر الدراسة ـ مدار العرض والمناقشة هنا ـ من بين الإنتاجات المهمّة والفريدة التي سعت إلى إلقاء الضوء على السلطة وآليات الحكم في المغرب منذ الاستقلال عام ١٩٥٥ إلى نهاية القرن العشرين[1].

وصاحب الدراسة، الدكتور محمد الطوزي، باحث مغربي متميِّز، له رصيد علمي مهمّ، واهتمام واسع بإشكالية الحكم والسلطة في المغرب، والتحولات السياسية التي شهدتها بلدان المغرب العربي، وهو ما تعكسه إنتاجاته الغزيرة في

(١) صدرت هذه الدراسة في ترجمتها العربية في كتاب تحت عنوان: الملكية والإسلام السياسي في المغرب، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠١.

مختلف المجلات والدوريات العلمية[1].

على المستوى المنهجي، اعتمد المؤلّف على مقاربات منهجية متنوّعة فرضتها طبيعة الإشكاليات المختلفة التي تصدّى لدراستها. غير أن هذه المقاربات تنتظم عموماً في خيط رابط ثلاثي الأبعاد يرتكز على منهج علم الاجتماع السياسي، القائم على معايشة الوقائع السياسية ورؤيتها وفق منظور سوسيو - تاريخي، ويوظّف المنهج الاستردادي، الذي يعوّل على رؤية حاضر السلطة ورموزها من خلال تأصيلها والعودة بها إلى جذورها التاريخية، ثم المنهج التحليلي المؤسّس على منطق المسار الذاتي الذي ينطلق من أقلمة المفاهيم الواردة من الخارج وإخضاعها للخاصّيات الذاتية للمجتمع.

أما محاور الدراسة العامة فتتمحور حول أربعة مسالك بحث، تُشكّل الخطوط العريضة لفكرة السلطة في المغرب خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وهي:

١ ـ المسلك الأول: تقصّي المرجعية التاريخية، وهي النافذة التي سعى المؤلّف من خلالها إلى رؤية العوامل التاريخية المتجذرة التي ولدت من رحمها الثقافة السياسية في المغرب؛ تلك الثقافة التي تقوم على النمط السلطوي وقاعدة التسليم والخضوع، وتتغذّى من ثلاثة ينابيع شكّلت ثوابت في تاريخ المغرب، ألا وهي: المجال الخليفي (الأخذ بنموذج الخلافة)، والمجال الصوفي، ثم المجال المخزني.

انطلاقاً من هذه الثوابت الثلاثة، حلّل المؤلّف الأسس التي ترتكز عليها آليات السلطة في المغرب، والعوامل الي تتحكّم في خضوع المحكوم لسلطة الحاكم، وفسّر

---

(١) انظر على سبيل المثال:

- Tozy (Mohamed), «Monopolisation de la production symbolique et hiararchisation du champ politico-religieux au Maroc», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, n° 18, 1979, pp. 219-234.

——. «De quelques lieux de la compétition politique au Tazerwalt», *Bulletin économique et social du Maroc*, n° 159-160-161, 1987.

——. «Représentation-intercession: Les enjeux du pouvoir politique dans les champs politiques désamorcés», in: *Changement politique au Maghreb*, Paris, CNRS, 1989.

——. «Islam et État au Maghreb», *Maghreb-Machrek*, n° 126, décembre 1989.

وكذلك أطروحته التي تصب في هذا المجال وهي تحت عنوان:

——. «Champ et contre-champ politico-religieux au Maroc», Thése d'Etat, Aix-Marseille III, 1984.

وانظر كذلك مقالاته المشتركة مع باحثين آخرين:

- Bruno Etienne, M. Tozy, «Le Glissement des obligations islamiques vers le phénoméne associatif à Casablanca», in: *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris, CNRS, 1983, pp. 235-259.

- Bruno Etienne, Mohamed Tozy, *Les radicalismes islamiques*, Paris, l'Harmattan, 1986.

الأسباب التي تمخضت عنها هيمنة ثقافة سياسية تقوم على السلطوية داخل معمار المجتمع المدني المغربي، مركزاً على التقاليد السياسية المغربية التي ساهمت بالدفع في هذا الاتجاه.

٢ ـ ويتضمّن المسلك الثاني تحليلاً مسهباً لآليات تسيير الحقل السياسي من خلال متابعة دقيقة للاستراتيجية التي يعتمدها النظام المغربي لتأكيد شرعيته في الحُكم، من خلال مراقبة صارمة لكل الحركات المناوئة له.

٣ ـ ويتمفصل المسلك الثالث حول آليات الحركات السياسية المغربية والأدوار المتنوعة للفاعلين السياسيين الذين يسعون إلى اكتساب مواقع داخل السلطة، بينما تتبع القوى الاجتماعية الأخرى استراتيجيات تتأرجح بين التقرب من المجال السلطوي ومجال التمرد النسبي.

٤ ـ أما المسلك الرابع فيروم دراسة الحركات الإسلامية المغربية، متتبعاً مناهجها في إعادة قراءة العناصر التقليدية السياسية والفقهية التي تحيل عليها مؤسسة المَلَكية، معتبراً أن ظهور الحركات الإسلامية في المغرب يعكس أزمة حقيقية، خاصة وأن هذه الحركات تخلّت عن المرجعية التقليدية، وأصبحت تستلهم مفاهيمها من الحداثة والديموقراطية وتحتضن مشاكل الشعب ومتاعبه.

على الصعيد المصدري، نجد المؤلف يُكثف مرجعياته التي اتسمت بالتنوّع، وتوزّعت ما بين عربية وأجنبية[1]، مكتوبة وشفهية؛ فضلاً عن الحوارات المباشرة التي أجراها واللقاءات التي عقدها مع زعماء الأحزاب السياسية[2] وشيوخ الطُرُق الصوفية، والشخصيات التي لها وزن في المشهد السياسي المغربي؛ ناهيك عن استناده إلى نتائج الاستمارات التي وزّعها في الأوساط الجامعية[3]، وأدبيات الأحزاب والمنظمات السياسية. أما في الجانب التاريخي، فلم يدّخر المؤلف وسعاً في التنقيب في أرشيفات الكتب التراثية كابن خلدون والماوردي والرسالة القشيرية، وكتابات المختار السوسي وابن زيدان والناصري، إلى جانب الكتابات المعاصرة في حقل الفكر الإسلامي، وفي مقدمتها كتابات محمد عابد الجابري وهشام جعيط وغيرهما.

---

(١) اعتمد على سبيل المثال على كتابات: جاك بيرك J. Berque، وروي Roy، ومونتان R. Montagne، وميشو بلير Michaux Bellaire، وباستي Basti... وغيرهم.

(٢) انظر كتابه: الملكية والإسلام السياسي في المغرب، م. س، ص ١٧٤ ـ ١٧٧ ـ ١٨٢.

(٣) م. ن، ص ١٦٦.

٢ ـ السلطة وآليات الحكم من خلال أطروحات متنوعة

انطلاقاً من هذا الكم المرجعي، يتصدّى صاحب الدراسة لتحليل مفهوم السلطة السياسية المغربية وآليات الحكم عبر تسعة فصول يُمكن تأطيرها في خمس أطروحات كبرى نعتقد أنها تقدم لوحة بانورامية للسلطة وآليات الحكم في المغرب خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وهي كالتالي:

١ ـ ثقافة خضوع المحكوم للحاكم:

في الفصل الأول المعنون بـ «التحرك وسط حقل مسيّج: في البحث عن أصول الخضوع والطاعة لولي الأمر»، يحلل المؤلّف البُعد التاريخي لسيادة ثقافة سياسية في المغرب تقوم على مبدأ الخضوع ـ خضوع الرعية لولي الأمر ـ ليجد جذوره في المرجعية الإسلامية التي تحث على طاعة الرعية للسلطان وعدم التنصّل من بيعته، باعتبار أن طاعة الله تستوجب طاعة من يقوم بأمره في سياسة الدين والدنيا. وبذلك يصبح مبدأ التسليم بأمر خلافة الله في الأرض مدخلاً لترسيخ منطق التزاوج بين الطاعة المطلقة لولي الأمر وارتقاء الفرد في سلم الهرم السياسي. ومعنى ذلك أن التفاني في خدمة شخص الملك يُصبح الشرط الأساسي لحيازة سلطة ما على الناس[١]. وتستند ثقافة الخضوع والامتثال لأولي الأمر إلى ثلاثة نماذج من صور الخضوع تستقي مقوماتها جميعاً من الثقافة السياسية الإسلامية وهي:

أ) **النموذج الخليفي** القائم على ضرورة الحفاظ والحرص على بيعة الرعية وطاعتها لصاحب الأمر. وتُشكّل الأعياد الوطنية والدينية في المغرب مناسبات لتقديم الولاء جماعياً وفق صيغة مستلهمة من بيعة الرسول، وغالباً ما يستثمرها النظام المغربي في تأكيد شرعية حكمه. وقد ساق المؤلّف مثالين يدلاّن على مدى ما يُوليه النظام الملكي في المغرب من أهمية بالغة لمراسم حفل البيعة: ففي عام ١٩٦٢، طلب الحسن الثاني من علماء المملكة تتويجه على العرش عن طريق تقديم البيعة كما تستلزم ذلك الأحكام الشرعية. وفي ١٤ آب/أغسطس من عام ١٩٧٩ حدثت "بيعة وادي الذهب" في ظروف متميّزة طبعتها إرادة ملكية لتجديد القواعد التعاقدية بين الحاكم والمحكوم. وقد أصبح نصّ هذه البيعة الذي كُتب بلغة ترجع إلى السنوات الأولى من الخلافة الإسلامية نموذجاً يخدم النظام في مسألة استمرارية الحكم في عائلة تنتمي إلى السلالة النبوية، وتهدف إلى جعل "النزعة السلطوية" إحدى سماته الأساسية[٢].

---

(١) م. ن.، ص ١٧.

(٢) م. ن.، ص ١٨.

وفي سبيل تأكيد مفهوم "سلطوية" الخلافة وترسيخها في ذهنية المجتمع المدني، يطرح المؤلّف مفهوم "الخلافة" وفق المنظور السنّي الذي ينحو نحو اعتبار الطاعة للخليفة واجباً شرعياً وعقلياً درءاً للفتنة، ثم يوظّف مقارنة تاريخية تدعم هذا الاتجاه، وهي أن التهديد المستمر الذي كانت تشكّله حالة السيبة في تاريخ المغرب، كان يبيح للسلطان وللمخزن القيام بتجاوزات تهدف إلى التأكيد على جبروت الخلافة وسداد رأيها. ولعلّ هذا الاعتبار هو ما جعل الحسن الثاني في تعليقه على أحداث آذار/مارس ١٩٦٥ يعتمد في تصريحه على إحالات منتقاة من الفقه المالكي الذي يؤكّد على أن «ضرورة اتقاء الفتنة تُبرّر التضحية بثُلثي جماعة المؤمنين»، وبذلك يرتقي الامتثال للخليفة وتجنُّب الفتنة إلى مرتبة إقامة الحجّة على مدى انصياع الفرد للتعاليم السماوية.

أما فكرة البيعة المرتبطة بالخليفة، فهي في تحليل المؤلّف «آلية مقنّنة لاستبداد الحاكم حيث لا تعطي البيعة سوى أهمية ثانوية لمسألة مشاركة الرعية في التسيير»؛ ويستنبط من ذلك أن "بيعة وادي الذهب" عام ١٩٧٩ كانت تعبيراً واضحاً عن نيّة القصر قطع الطريق على أي مسعى يهدف إلى جعل تمثيله للإرادة الشعبية مسألة تعاقدية مشروطة[1]. لكن أين يتموقع البرلمان كتمثيل شعبي يُعبّر عن طموحات المحكومين؟ وهل يُنافس سلطة الملك؟

يُجيب صاحب الدراسة عن هذه الإشكالية بأن البرلمان المغربي يُمارس دور الشفاعة أكثر مما يُمارس وظيفة تشريعية تخولها له الإرادة الشعبية، والدور الرئيسي للنواب ينحصر في طرح الأسئلة الشفهية على أعضاء الحكومة ولعب دور الوساطة بين المواطن والحكومة، لأنهم يفتقدون إلى سلطة فعلية، وبذلك تتكرّس ثقافة خضوع المحكوم لاستبداد الحاكم في غياب تمثيلية برلمانية حقيقية.

ب) **نموذج شيخ الصوفية ودوره في تعميق ثقافة الخضوع**: إنه النموذج الثاني الذي يدلل به المؤلّف على بعض الثوابت التي تكرّس ثقافة الخضوع والامتثال في الثقافة السياسية المغربية. فامتثال المريد لأوامر شيخه من دون نقاش أمر لا يختلف فيه اثنان، لأن سلطة الشيخ مطلقة وفوق كل اعتبار؛ وهو ما تعكسه الأدبيات الصوفية التي تدلّ جميعها على نكران الذات وسلب الإرادة. ولتأكيد قناعته في هذه الرؤية، يذهب المؤلّف إلى سرد نماذج من كتب المناقب لإظهار أن العلاقة بين الشيخ ومريده علاقة تقوم على الالتزام بتنفيذ الأوامر، مستدلاً على ذلك مما جاء في كتاب **المنهج النبوي** للشيخ عبد السلام ياسين - زعيم حركة العدل والإحسان في المغرب -

(١) م. ن، ص ٢٥.

الذي يجعل من صحبة الشيخ وطاعته شرطاً ملزماً في سلك التنظيم.

ج) أما النموذج الثالث الذي يكرّس ثقافة الخضوع في المشهد السياسي المغربي فيتمثل في **المخزن،** الذي تعتبره العقلية المغربية ذا سلطة تسمو فوق كل الاعتبارات، وهو المزود الرئيسي لنظام الحكم بالرموز وقيم السلطة، والصانع الرئيسي للثقافة السياسية السائدة في المغرب[1]. والمخزن من هذا المنطلق هو أداة فعّالة يوظفها الملك لفرض هيمنته من دون أن يتورط في أعمال لاشرعية يقوم بها إبّان الأزمات. ولمؤسسة المخزن مفهوم دنيوي مجرد من أي صفة أخلاقية، ومهمته المحافظة على الأمن وخدمة الملك، فرجل السلطة هو قبل كل شيء خادم يتفانى في خدمة الملك. ومن هنا يطرح المؤلّف ظاهرة "القعيدة" التي تجعل الشخص المنتمي لدار المخزن في علاقة تبعية للقصر، حيث لا يُمكنه التمرد عليه مهما وصلت به درجة الارتقاء الاجتماعي.

٢ ـ آلية مراقبة السلطة المغربية للخارجين على نفوذها:

ذلك هو الموضوع الذي يتصدّى المؤلّف لدراسته في الفصل الثاني الذي يحمل عنوان «السيبة المراقَبة كنمط لنشر النفوذ من دون تكلفة»، وفيه يقوم باستعادة تاريخية لفهم الآليات التي كان يستعملها المخزن لفرض سلطته على المتمردين من خلال نموذج "الحركات" التي كان يقوم بها السلطان المغربي الحسن الأول في القرن التاسع عشر، خاصةً في المناطق التي كانت بعيدة عن ذراع السلطة المركزية.

أما بالنسبة لعهد الحسن الثاني، فالنظام المغربي اجتهد في مواجهة التمردات بإبداع استراتيجيات ذكية تصبو إلى استئصال حركات الخارجين على طاعته إما عن طريق القوة، أو عن طرق استيعابهم وإعادة إدماجهم كما حدث مع بعض رموز المعارضة حين أدمجهم في الحكومة، أو مع جبهة البوليساريو التي تمكّن النظام من إدماج بعض أطرها ومسيِّريها بواسطة شعار: «إن الوطن غفور رحيم».

وثمة ما يدعو إلى الحيرة في فهم آليات التعايش الحاصل في المغرب بين مجالات تتمتع بحرية نسبية (الصحافة، النقابات، الحركات الإسلامية. . . إلخ)، وقوى مخزنية تعتمد العنف والقمع؛ بل إن من المفارقات الغريبة أن المخزن نفسه يقوم أحياناً برعاية ودعم مجالات الحرية والتمرد المُراقَب. لذلك ليس من قبيل الصدفة أن تكون بعض العناصر البارزة المكوِّنة للدوائر المقرّبة من القصر مشكّلة من مثقفين وعلماء ونقابيين كانوا حتى وقت قريب يُدرجون في خانات التمرد[2]. بيد أن النظام لا يعتبر

(١) م. ن، ص ٣٣.

(٢) م. ن، ص ٥٥.

التمرد مُخلاً إلا عندما يقدم المتمرد نفسه كبديل سياسي له. وفي هذا السياق قدمت الدراسة نموذجين من نماذج التمرد المُرَاقَب حصلا خلال القرن العشرين، وهما: نموذج محمد بن عبد الكبير الكتاني، ثم نموذج الشيخ عبد السلام ياسين. كان الأول يتحدى سلطة الملكين العلويين مولاي عبد العزيز وأخيه المولى عبد الحفيظ، لكن الأمر انتهى باعتقاله ثم وفاته بعد ذلك. أما النموذج الثاني الذي يسميه المؤلف بـ «التمرد المستلب»، فيخصّ الشيخ عبد السلام ياسين الذي بدأ نجمه يلمع في المشهد السياسي عندما وجه في سبعينيات القرن العشرين رسالة مكونة من ١٠٠ ورقة إلى الملك الحسن الثاني، يُحدّد فيها بشكل جلي شروط الخروج من الأزمة في شكل مشروع سياسي يهدف إلى بناء دولة إسلامية، ويقوم على أساس مبدأ انتخاب مجلس إسلامي تحت قيادة ملك راشد، يؤازره ثلة من الرجال الورعين الثقاة، بعيداً عن صخب الأحزاب السياسية التي وصمها بالتملق والنفاق[١].

٣ ـ كيفية توظيف المؤسّسة المَلَكية الجانب الإيديولوجي لفرض سيطرتها على المجتمع المغربي:

تلك هي الإشكالية الأخرى التي تثيرها الدراسة في الفصل الثالث المعنون بـ «التكريس الإيديولوجي لقُدسية المؤسّسة المَلَكية»، والذي يقدم تحليلاً للأبعاد الكامنة وراء تكريس الطابع القدسي لمؤسّسة المَلَكية بغية فرض سيطرتها على المجال السياسي المغربي وذلك عن طريق ثلاث قنوات:

أ) توظيف المنطق الإلهي الذي يحاول احتكار الرموز الدينية وتمريرها لفرض هيبة السلطة على المجتمع، ويتجلّى ذلك على الخصوص في البيعة والحفلات التي تُواكبها، وهي الحفلات التي تعطي انطباعاً بأن الملك يسعى من خلالها إلى التأكيد على فعالية الحكم واستمراريته، والتباهي بشرعية أزلية. كما أن حفلات البيعة تُمكّن من حصول اتصال مباشر مع ممثلي الأقاليم، وهو اتصال يرجّح كفة الملك في علاقته مع النواب. وتكشف القراءات لمراسيم البيعة أن المشهد العام يتمّ وفق خطة مدروسة تهدف إلى تقوية النظام وتشديد هيبته في أعين الرعية[٢].

ب) توظيف السجل المناقبي للمؤسّسة المَلَكية من ضمن قدرة المَلَكية على استغلال تاريخ أسلافها ونسبهم الشريف المرتبط بالدوحة النبوية لتأكيد أحقيّة الملك في

---

(١) عنوان هذه الرسالة هو: «الإسلام أو الطوفان».
(٢) الملكية والإسلام السياسي في المغرب، م. س، ص ٧٣.

الحُكم، وضماناً لفعالية آليات نشر السلطة بأقل جهد. ذلك أن معظم المغاربة يؤمنون بفضائل النسب الشريف للملك الذي يكتسب شرعيته أيضاً من ثقافة الأولياء الصالحين، وهو ما يُفسِّر إقدام العاهل المغربي على بناء مسجد الحسن الثاني؛ فالهندسة التي اتُّبعت في تشييد هذا المسجد توحي بالطموح إلى تحقيق الكرامة، حيث إن عظمة البناء وطموحه في تحدّي مياه المحيط الأطلسي ينحو به لكي يصبح مزاراً شعبياً»[1].

ج) اكتساب **الحق الإلهي** في المجال السياسي: ينتقد المؤلف نظرية الباحث الأميركي جون واتربري[2] John Waterbury التي ترى في الملك حَكَماً محايداً بين فصائل متنافرة ومتضادة، مبيّناً أن المؤسسة المَلَكية كانت دائماً حاضرة وفاعلة في كل الميادين، بما في ذلك القضاء، ويعطي نموذجاً لذلك الواقعة القضائية التي حُلَّ بموجبها الحزب الشيوعي المغربي عن طريق تدخل المؤسسة المَلَكية تحت ذريعة اتهامه بالكفر والإلحاد عام ١٩٨٩، وهو ما يؤكد في نظره أن المؤسسة المَلَكية إنما تُمارس تدخلها انطلاقاً من الحق الإلهي لفرض هيمنتها على مكوّنات المجتمع. كما بيّن من جهة أخرى أنه رغم طلب المؤسسة المَلَكية من الأحزاب السياسية إعطاءها مقترحات بصدد الإصلاح الدستوري عبر مذكرات قدمتها تلك الأحزاب إليها، فإن الحسن الثاني أصرّ على أن هذه المبادرة في العمل لا تكتسي صبغة الإلزامية.

٤ ـ موقع العلماء والنخب السياسية في المشهد السياسي المغربي وعلاقتهم بالسلطة:

ينتقل المؤلف في الفصل الرابع الذي يحمل عنوان: «العلماء: من إمامة الصلاة إلى تنوير الجماهير» إلى البحث في إشكالية علاقة العلماء بالسلطة، وما إذا كان ثمة تأثير واضح من جانبهم في السلطة السياسية، فيستشف أن الدولة سعت إلى تحجيم دور العلماء عن طريق تهميشهم سواء ضمن رابطة علماء المغرب أم ضمن المجالس العلمية، والحيلولة دون قيام هذه المجالس بأي أدوار تُذكر. ويستخلص من ذلك أن النظام المغربي يسعى إلى تدجين العالِم وجعله مجرد موظَّف في خدمة الدولة، ومُدافع عن الدين ضد البدع والانحرافات من دون أن يُغادر جدران المسجد.

ويقدِّم صاحب الدراسة نماذج من علماء متميّزين كان يراودهم طموح في إصلاح

---

(١) م. ن، ص ٧٧.

(٢) انظر كتابه: الملكية والنخبة السياسية في المغرب، ترجمة ماجد نعمة وعبود عطية، بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٢.

النظام، لكن هذا الأخير نجح في ترويضهم. ويذكر منهم الفقيه المختار السوسي، الذي كان على خلاف مع الحسن الثاني، لكنه مع ذلك كان يختار الوقت المناسب والوسائل الملائمة للتدخل أو الالتزام بالصمت. ثم الشيخ زحل الذي كان يجلب آلاف المصلّين إلى المسجد الذي يلقي فيه خطبه "التحريضية"، بيد أن الأمر انتهى بطرده من منصبه كخطيب، ليعود إليه خانعاً بعد وساطات. وأخيراً يسوق المؤلّف نموذج المصطفى الرميد الذي نجح في تسريب الدين إلى الحقل السياسي بدخوله إلى البرلمان، وانخراطه بشكل أساسي في سلك الإسلاميين المعتدلين[١].

أما عن علاقة النخبة السياسية المغربية بالدولة والدين، فيتناولها المؤلّف في الفصل الخامس تحت عنوان: «النخبة السياسية المغربية والعلاقة بين الدين والدولة»، ويتضمن تحليلاً موسّعاً لهذه العلاقة عبر أربعة نماذج حزبية كان لها تأثير قوي في المشهد السياسي المغربي، فضلاً عمّا تتميّز به من رسوخ قدمها في حقل العمل السياسي، واتساع قاعدتها. وقد شملت دراسته الينابيع الفكرية التي نهلت منها هذه الأحزاب من خلال دراسة فكر زعمائها كعلاّل الفاسي وعبد الكريم غلاّب بالنسبة لحزب الاستقلال، ومحمد عابد الجابري بالنسبة للاتحاد الاشتراكي، وعبد الله إبراهيم بالنسبة لحزب الاتحاد الوطني، وأخيراً محمد حسن الوزاني كممثل للحزب الديموقراطي الدستوري، وذلك بعد أن رصد المؤلّف مواقف هذه الأحزاب من السلطة[٢].

٥ ـ فاعلية التيارات الإسلامية في الحقل السياسي في المغرب:

ما هو أثر الحركات السياسية الإسلامية في المشهد السياسي في المغرب؟ ذلك ما تجيب عنه دراسة محمد الطوزي في الفصول ٦ و٧ و٨ و٩ من كتابه محل المراجعة والمناقشة ههنا.

ففي الفصل السادس المعنون بـ «الفاعلون في الحقل الإسلامي: من منطق الحصول على الاعتراف إلى منطق الحركية»، يسعى المؤلّف إلى الكشف عن الإطار المرجعي العام الذي يؤطّر جلّ الحركات الإسلامية. فيؤكّد أن الإسلاميين يتبنّون مشروعاً مجتمعياً يستمد ثوريته من المرجعيات الإسلامية الرئيسية وهي القرآن والسّنة والخلافة الراشدة، وينوّه أصحابه في خطاباتهم السياسية بأن للإسلام من المقومات ما يجعل منه محفزاً وآلية للتغيير[٣].

---

(١) انظر تفاصيل ذلك في المرجع نفسه، ص ١٢٢.
(٢) م. ن. ص ١٦٠ ـ ١٦٢.
(٣) م. ن. ص ١٦٣.

وعن علاقة الحركات الإسلامية المغربية بالحداثة، استخلص أن هذه الأخيرة لا تعارض الحداثة في مضمونها، وإنما في مظاهرها الأكثر إثارةً، بل إن مؤطريها يجتهدون في تحقيق التوافق بين مشارب من يمثلونهم وما تفرضه الحداثة. كما لاحظ أن الجيل الإسلامي الشاب لم يعد يعتمد على حفظ النصوص واستظهارها، وإنما يستوعب معانيها العميقة حتى يتمكن من استنباط المنطق الذي تقوم عليه؛ فأبناء هذا الجيل يجرون وراء الفقه المقاصدي، ويتجاوزون المرجعيات التقليدية بتأويل النصوص وفق مقتضيات العصر، ناهيك عن حضورهم الدائم في الحياة اليومية من حيث تنظيم المعارض والقيام بالإغاثات إبان الأزمات وغيرها من المناسبات.

من ناحية أخرى، يعتقد المؤلف أن الحركات الإسلامية تقوم بمخططات لغزو مجالات التعليم والثقافة حيث تشكل التربية والتعليم الاهتمامات الرئيسية بالنسبة إليها، بل إنها لا تمانع في جعلها شكلاً من أشكال العمل السياسي نفسه. ويتجلى ذلك في إنشاء المدارس الحرة، والسعي إلى الهيمنة على التنظيمات الطلابية، وتنظيم الأسابيع الثقافية، فضلاً عن العمل الجمعوي الثقافي. وقد انتهجت جُلّ هذه الحركات الإسلامية أسلوباً يتحاشى الاصطدام مع النظام[1].

وبعد رسم هذا الإطار المرجعي والاستراتيجي للحركات الإسلامية المغربية، يتصدى الفصل السابع لدراسة "جماعة العدل والإحسان" التي بدأ مشروعها في التبلور منذ عام ١٩٨٤. ويمكن اعتبار كتاب **المنهج النبوي** لمؤسسها الشيخ عبد السلام ياسين الميثاق الأساسي للحركة.

تحدث المؤلف عن لقائه بالشيخ ياسين، مشيراً إلى أهمّ تجربتين في حياة هذا الأخير، وهي تجربة المتصوف الذي نبذه شيخه، وتجربة العالِم النصوح الذي اعتبرته السلطة مختلاً عقلياً[2].

بعد ذلك يتحدث عن حياته العائلية والمناصب التي شغلها في سلك التدريس، والمجال التربوي والرحلات التي قام بها كخبير في ميدان التربية، وصولاً إلى مشواره النضالي حيث تمّ اعتقاله عام ١٩٧٤ إثر توصل الديوان الملكي برسالته التي وجّهها إلى العاهل المغربي الحسن الثاني. وبعد إطلاق سراحه عام ١٩٧٨، بدأ يصدر مجلة **الجماعة** ما بين عامي ١٩٧٨ و١٩٨٣، ثم مجلة **الصبح** ابتداء من كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٣، إلى أن حوكم قضائياً وحُكم عليه بسنتين سجناً عام ١٩٨٣ ليوضع تحت الإقامة الإجبارية منذ ٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٩ في مدينة سلا.

---

(١) م. ن.، ص ١٨٠.
(٢) م. ن.، ص ١٨٣.

ويتناول المؤلّف بعد ذلك المنحى الزهدي في شخصية عبد السلام ياسين يقسمها إلى أربع مراحل تحيل كل واحدة إلى مرجعية فكرية متميّزة، وهي:

أ) مرحلة الشك الصوفي وخلاص الذات: وهي المرحلة التي انضم فيها ياسين إلى الطريقة البودشيشية عام ١٩٦٥ في عهد الشيخ العباس بن المختار، لينسحب منها عام ١٩٧٠ في عهد ابن هذا الأخير حمزة بن العباس، بسبب اعتماد الطريقة للبدع والسلوكات الشاذة، ورفض شيخ الزاوية الجديد الزجّ بالتنظيم في الحقل السياسي[1].

ب) مرحلة العالِم المعارض: بدأت هذه المرحلة عندما بعث الشيخ ياسين في عام ١٩٧٤ برسالة مطوّلة إلى الحسن الثاني يدعوه فيها إلى إعادة النظر في نهجه العام، والتوبة والرجوع إلى الله، واضعاً بذلك نفسه في سلسلة العلماء المناهضين للسلطة عبر تاريخ المغرب.

ج) مرحلة المثقف العضوي: ما بين عامي ١٩٧٨ و١٩٨٣، أعاد ياسين صياغة العديد من المفاهيم وفق خطة مدروسة تهدف أساساً إلى الارتقاء بالمنظومة الفكرية الجديدة إلى درجة تصبح فيها متميّزة، بل ومُلهمة لكل من يريد الالتحاق بالجماعة الإسلامية، وذلك بعد أن سعى إلى تجاوز كل منظري الشرق والغرب ليصبح مؤطِّراً فكرياً لتيار حركي في بداياته.

د) مرحلة الحركة الإسلامية المنظّمة: في عام ١٩٨١ أسّس الشيخ ياسين أسرة الجماعة، مبرِّراً ذلك بضرورة الانتقال من فترة الجهاد الكلامي إلى مرحلة العمل المنظّم، لخلق قاعدة توحد بين الجماعات الإسلامية الموجودة على الساحة[2]، ثم عزم على إنشاء جمعية العدل والإحسان، غير أن السلطة المغربية رفضت ذلك. وعن انتقال الحركة إلى العمل السياسي، يُحلّل المؤلّف مفهومَيْ العدل والإحسان كما وردت في مؤلّفات الشيخ ياسين، ويستخرج من دلالات المصطلحَيْن أن صاحبهما يعتزم احتلال موقع متميّز داخل الحقل السياسي وداخل تنظيم الجماعة نفسها[3].

وفي تحليله للبنية التنظيمية للجماعة، يستنتج المؤلّف أنها تستمد تجربتها من تجربة الإخوان المسلمين في المشرق العربي والتنظيمات الطُرقية في المغرب[4]، وكل هذه التنظيمات مستوحاة من كتاب المنهج النبوي والمنشورات المختلفة، ومنها منشور «التوضيحات». وعلى كل حال، فإن هذه التنظيمات تشدّد على مركزية التسيير والهاجس الأمني وتعبئة الأعضاء على نهج النموذج الصوفي. ويرى المؤلّف في تحليله

---

(١) م. ن.، ص ١٨٩.

(٢) م. ن.، ص ١٩١.

(٣) م. ن.، ص ١٩٣.

(٤) م. ن.، ص ١٩٥.

للسلطوية المركزية للتنظيم أنه باستثناء مؤسسة المؤتمر العام ـ وهو أعلى هيئة في التنظيم ـ فإن الشيخ عبد السلام ياسين يُعتبر أعلى سلطة في الجماعة، ويُعدّ مجلس الإرشاد المؤسسة الوحيدة التي لا يملك الشيخ عليها سلطة مطلقة[1].

ويسهب صاحب الدراسة بعد ذلك في ذكر التنظيمات الأساسية لجماعة العدل والإحسان، كالأسرة والشعبة ودور نقيب الشعبة، فضلاً عن التنظيمات المتخصصة الخاصة بالطلبة في الجامعات والثانويات وسلك رجال التعليم. وفي إطار تحليله لاستراتيجيات التأطير للجماعة يذهب إلى القول إن العضو المنخرط فيها يتلقى تكويناً تربوياً وفق خطط مدروسة لا تترك مجالاً للارتجال والمبادرات الشخصية، فالمسؤولون على أعلى مستوى يقومون بتحديد برامج العمل التي تقوم الخلايا بتنفيذها[2]. كما يتحدث عن الالتزامات التي يجب أن يلتزم بها العضو، وكيفية مواجهة أفكار خصومه وطريقة مجادلته وتحاشي الصدام معهم.

ويتناول المؤلِّف أيضاً برنامج التكوين المُعتمد من طرف الجماعة، وهو تكوين يسعى إلى التعبئة الفكرية للأعضاء. وتلعب الخلايا الدور الرئيسي في هذا التكوين، الذي ينقسم إلى ثلاثة محاور كبرى: معارف دينية، تاريخية، ثم اقتصادية واجتماعية. ويقوم نقباء الأسرة بإلقاء مجموعة من الدروس على الأعضاء.

أما عن مسألة التمويل، فيشير إلى استقلال الجماعة مادياً، لاعتمادها على أعضائها، خاصة الميسورين منهم، فضلاً عن تسويق الإنتاجات الثقافية ومداخيل مجموعات الإنشاد الديني التي أصبحت العائلات المغربية تستدعيها في حفلات الزفاف والختان والعقيقة أو ذكرى الأربعين التي تقام بعد مرور أربعين يوماً على وفاة الميت.

ويعالج المؤلِّف بعد ذلك موقع الجماعة داخل الحقل السياسي، فيؤكِّد على استفادتها من تجارب الحركات الإسلامية، ويلخِّص العناصر المكوِّنة للمنظومة الفكرية في شكلها الجديد المتمثل في قطرية التنظيم، وشجب مظاهر العنف، والامتناع عن تكفير المسلمين، واعتماد الأسلوب الجهري في الدعوة، وقبول مبدأ الديموقراطية.

وفي الفصل الثامن الوارد تحت عنوان: «جماعة الإصلاح والحركة الإسلامية في محك السياسة»، يواصل صاحب الدراسة معالجته للحركات الإسلامية المغربية بدراسة حركة جماعة الإصلاح التي تكوّنت من أطر كانت في السبعينيات تمثل طلائع الحركة الإسلامية المغربية في إرهاصاتها الأولى. وقد عرف هذا التيار انتعاشاً ملحوظاً ابتداء من عام ١٩٩٦ حين قررت أطر "جمعية الإصلاح والتوحيد" المشاركة في الانتخابات

---

(١) م. ن، ص ١٩٦.

(٢) م. ن، ص ٢٠٠.

التشريعية لعام ١٩٩٧. وتعكس التركيبة القيادية لجماعة الإصلاح والتوحيد التي تأسست خليتها الأولى عام ١٩٨٢ مجموعة من الشخصيات المتكافئة من حيث السلطة والتأثير. وتمثل هذه الجماعة ظاهرة فريدة من حيث إنها تقدم دليلاً على إمكانية المرور من خانة الإسلام الراديكالي إلى مجال المشاركة السياسية المشروعة. وفي هذا المنحى، أبرز المؤلف دور عبد الكريم مطيع في تأسيس النواة الأولى للشبيبة الإسلامية المغاربية وظهوره على الساحة السياسية إثر اغتيال الزعيم النقابي عمر بن جلون في كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٥؛ بعدها حُلت هذه الجمعية، فانقسمت الشبيبة الإسلامية إلى ثلاث مجموعات ساهمت في ضعفها. إلا أنه انطلاقاً من ثمانينيات القرن العشرين اجتمعت الأطر القديمة للشبيبة الإسلامية من الذين ظلّوا على ولائهم لمطيع فأسسوا "جمعية الإصلاح والتجديد".

لقد سعى كوادر الجماعة إلى تحقيق تقدّم تصاعدي يضمن لهم مكانة متميّزة داخل الحقل السياسي ويُمكّنهم من بلورة منظومة إيديولوجية متكاملة العناصر، يهدفون من ورائها إلى خلق توافقات مع القيم التي ينتجها النظام، وينهل منها الفاعلون السياسيون الموجودون على الساحة، وقد انعكس ذلك في تغيير اسم الجمعية إلى "جمعية الإصلاح والتجديد".

بيد أن المرحلة المهمّة تتمثل في دخول كوادر جمعية الإصلاح والتجديد في حزب الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية بزعامة الدكتور الخطيب منذ ٢ حزيران/يونيو ١٩٩٦، وهو ما سمح لهم بولوج الحقل السياسي من أبوابه العريضة[1].

وعن هذا المنعطف السياسي، يرى المؤلف أن المخزن لعب بذكاء واستفاد من إدماج حركة الإصلاح والتجديد في حزب الدكتور الخطيب، وذلك من خلال عدة قرائن. إلا أن ما يلفت الانتباه هو تلك الرغبة الجامحة لدى كوادر الإصلاح والتجديد في الوصول إلى غاياتهم السياسية والتسرّب إلى الحقل السياسي والعمل داخله، ولو أنهم فشلوا في ذلك بسبب مقاطعة الدكتور الخطيب لانتخابات ١٩٩٧ تخوفاً من سحب الإسلاميين البساط من تحت قدميه.

ويحصر المؤلف التعديلات النظرية التي قامت بها الجماعة، وهي التعديلات التي شكّلت ضمانة لاستمراريتها في الحقل السياسي المشروع في ثلاثة مواضيع:

١ ـ مناهضة العنف كوسيلة للنضال السياسي، واتباع أسلوب الدعوة و"الموعظة الحسنة".

---

(١) م. ن، ص ٢٣٧.

٢ ـ التوفيق بين الإسلام والديموقراطية.

٣ ـ وضعية المرأة حيث تميّز خطاب جمعية الإصلاح والتجديد بالتشدّد والصرامة تجاه مطالب اتحاد العمل النيابي بإحداث تغييرات على مستوى مدونة الأحوال الشخصية.

وختم المؤلّف هذا الفصل بإعطاء صورة عن مشاركة كوادر من هذه الحركة في انتخابات ١٩٩٧، وكيف حاول المترشحون مُلاءمة خطابهم السياسي مع ضوابط الحقل السياسي، بعيدين عن مزايدات الإسلاميين، وكيف تمكنوا من الحصول على تسعة مقاعد تحت قبة البرلمان.

أما الفصل الأخير من هذا الكتاب والذي جاء تحت عنوان «جماعة التبليغ والدعوة»، فيخصّصه المؤلّف لدراسة هذه الجماعة التي تأسست في الفترة ١٩٤١ ـ ١٩٤٢ على يد أحد الزعماء الدينيين الهنود، ونجحت في ٦ تموز/ يوليو ١٩٧٥ من تأسيس فرع لها في المغرب. وتمتلك الجماعة مشروعاً يهدف إلى خلق مجتمع مدني وديني. وعلى الرغم من أنها تدعو إلى إحياء السُنّة النبوية، فإنها تلتزم بأخلاقيات وضوابط العمل الجمعوي العصري. أما نظرتها إلى العقيدة الإسلامية، فهي نظرة بسيطة، تهتم بتنظيم أوقات الحياة اليومية، مستندة في إرشاداتها إلى قراءة متميّزة للتراث الإصلاحي المرتكز على مرجعية القرآن والسُنّة، ولا تُشكّل توجيهاتها أي خطر على وحدة العقيدة.

وبعد أن قام صاحب الدراسة بوضع المنظومة النظرية لجماعة التبليغ والدعوة ضمن نسق المفاهيم الكونية ومكانة تلك النظرية في التقليد التوحيدي، بدأ بضبط موقعها في الحقل الإسلامي، مشيراً إلى أنها تضع نفسها كفئة من المؤمنين المضطهَدين المتشبّثين بالسُنّة وقيمها، ويعتقد كوادرها في انتمائهم إلى «صفوة أصحاب النبي»، ويُراهنون على العمل الجماعي وبثّ الدعوة والتجند لها ثلاثة أيام في الشهر على الأقل.

ثم رصد المبادئ الأخلاقية للجماعة وأشكال عمل القواعد: فباتباعها الدعوة إلى التقوى والورع أسلوباً، ورفض اتخاذ موقف صريح من موضوع الصراعات السياسية، فإن الجماعة تلقى رضىً من طرف السلطة، وازدراء من طرف المكوّنات السياسية الأخرى وجمهور المثقفين، ولذلك غالباً ما تلجأ إلى العامّة كأتباع في تنظيماتها.

أما مبادئها فتقوم على مبدأ إصلاح الأفراد قبل إصلاح المجتمع، ويندرج العضو فيها ويقطع مع ماضيه ومع محيطه العائلي، ويقوم بـ «خروج» من الحي الذي يسكنه.

وقد يمتد هذا الخروج من ثلاثة أيام إلى شهر أو أكثر، وخلاله يلتزم العضو الخارج أو «المهاجر» بالقيام بعملية التعليم وتعلّم أصول التواضع ودعوة المسلمين. وفي حلقات التعليم يكتسب العضو تكويناً ثقافياً، ويتعلّم أصول الخطابة والتبليغ والعبادة. وينقسم أسلوب دعوة المسلمين إلى دعوة عامة ودعوة خاصة ودعوة تذكيرية، ولكل نوع طريقته الخاصة في التبليغ. فالدعوة العامة تحصل عن طريق المصادفات العفوية، بينما تستند الدعوة الخاصة إلى طرق عمل ممنهجة، إذ تُوجّه إلى أناس مُسجلين مسبقاً في لائحة يتم الاتصال بهم لأن انضمامهم إليها فيه مصلحة الجماعة. في حين أن الدعوة التذكيرية تستهدف تكوين مجموعات من الدعاة الذين يُبعثون للدعوة في إطار «الخرجات». والجدير بالذكر أن جماعة التبليغ أفلحت في التأقلم مع المتغيّرات التي حصلت في السياسة الدينية رغم أنها تتعرّض أحياناً لبعض الإكراهات من طرف السلطة.

٣ ـ نقاش مفتوح حول بعض أطروحات الدراسة

بعد أن تعرّضنا لأهم الأطروحات التي تتناولها الدراسة، نبادر إلى تسطير بعض الملاحظات التي يجد القارئ نفسه يختلف جزئياً أو كلّياً مع آراء المؤلف، رغم أهمية هذا الإنتاج الذي لا يختلف فيه اثنان.

١ ـ عدم دقة عنوان الدراسة:

إن العنوان الذي تحمله هذه الدراسة: «المَلَكية والإسلام السياسي في المغرب»، يجعل من موضوعها غير محدّد من ناحية الفضاء الزمني، لأنه عنوان يعوّم الزمن التاريخي، ويوحي للمتلقي بأن صاحب الدراسة يُعالج موضوع المَلَكية والإسلام السياسي في المغرب على امتداد مراحله التاريخية كافة. والحال أن الموضوع يقتصر على النصف الثاني من القرن العشرين، وبالذات على عهد الحسن الثاني والصفحات الأولى من عهد محمد السادس الواردة في الملحق. فالدقة العلمية تستلزم تحديد الزمن التاريخي للدراسة بغية تحقيق الانسجام المعرفي.

٢ ـ هشاشة الاستعادة التاريخية:

يُسجل القارئ جانباً من هشاشة الرؤية التاريخية لمؤسسة المَلَكية، ذلك أن هذه المؤسسة تضرب بجذورها في عمق التاريخ المغربي منذ ما قبل الإسلام حين كانت الممالك الأمازيغية تشكّل قوة أساسية في المعادلات الدولية التي كانت تتحكم فيها الإمبراطورية الرومانية. أما بالنسبة للفترة الإسلامية، فكان من الأولى أن يعود المؤلف

بهذه المؤسسة إلى جذورها التي ترجع إلى عهد الدولة الإدريسية التي تُعتبر أول مؤسسة مَلَكية في المغرب الإسلامي خلال القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. صحيح أن ذلك لا يدخل ضمن اهتمامات المؤلف، لكن منهجه التاريخي الاستعادي الذي ما فتئ يُعلن عن توظيفه خاصة بالنسبة لمؤسسة المَلَكية كان يفرض عليه العودة إلى ماضيها ولو عبر إشارات مقتضبة أو مدخل تمهيدي لتاريخ هذه المؤسسة حتى يُمكن تأصيل هذه الظاهرة السياسية تاريخياً.

٣ ـ ثغرات في التوثيق التاريخي:

إذا كنا قد نوّهنا بالمرجعية الدسمة، المتنوّعة المشارب التي وظّفها المؤلف بإحكام ودقة تنمّ عن طول باع، فيمكن مع ذلك تسجيل ضعف التوثيق التاريخي في بعض القضايا المطروحة. فمن بين ٤٨ مرجعاً من المراجع التي استعملها، لم يوظف سوى سبعة مراجع من المصادر التاريخية التي تعود إلى ما قبل القرن العشرين. وبالنسبة للمراجع الأجنبية فقد اعتمد على مراجع لا تعفي من ضرورة التحرّز والتحوّط منها لما تحمله من نفحة استعمارية في رؤيتها للتاريخ المغربي، خاصةً ما كتبه كلٌ من مونتان R. Montagne وريزيت R. Rezette وبلّير Michaux Bellaire وغيرهم. كما لا ندري كيف أبى المؤلف أن يجشم نفسه عناء الدخول في بعض الإشكاليات المهمّة من تاريخ الإسلام اعتماداً على مؤلفين أجانب من طينة لويس غارديه Louis Gardet الذي اعتمد عليه في تحليل مسألة البيعة وواجبات السلطان وحقوق الرعية[1].

والواقع أن ضعف التوثيق التاريخي قاده إلى بعض الأخطاء: ففي حديثه عن يوسف بن تاشفين وعدم مجازفته بإعلان القطيعة مع العباسيين يشير اعتماداً على مصدر لم يحدده لا في المتن ولا في الهوامش إلى أن الأمير المرابطي دان بالطاعة للعباسيين، وأنه ـ طبقاً لسياق النص ـ فعل ذلك اقتناعاً منه بأنه لم يكن قادراً على إقناع الرعية بانتسابه إلى الشجرة النبوية[2]. والحال أن السبب لم يكن هو الشرف أو الانتساب إلى السلالة النبوية بقدر ما كان بدافع وحدوي هدفه الحفاظ على كيان وحدة الأمة الإسلامية[3]. ولو كان عدم التحدّر من الشجرة النبوية هو الخط الأحمر الذي يحول دون إعلان القطيعة مع الخلافة العباسية، فكيف يُمكن تفسير ما قام به الخليفة

---

(١) م. ن، ص ٢٤.

(٢) م. ن، ص ٢٢.

(٣) انظر: إبراهيم القادري بوتشيش، تاريخ الغرب الإسلامي: قراءات جديدة في بعض قضايا الحضارة والمجتمع، م. س، ص ٧٠.

الموحدي عبد المومن بن علي الذي عبّر عن استقلاله عنها وأعلن نفسه خليفةً وهو صاحب النسب البربري المنتمي إلى قبيلة كومية؟ وهذا ما يقود إلى ذكر خطأ وقع فيه المؤلِّف أيضاً حين أشار من دون تثبت إلى أن الموحدين حذوا حذو المرابطين في الاعتراف بالخلافة العباسية[1]، علماً بأن الموحدين أعلنوا استقلالهم الكامل عن خلافة بغداد.

وعندما قام المؤلِّف بعقد مقارنة بين خطبة الشيخ زحل التي ألقاها في بداية الثمانينيات من القرن العشرين حول مسألة تغيير المنكر، وهي المقارنة نفسها التي لجأ إليها ابن تومرت لقلب نظام الحكم المرابطي، فإننا نعتقد أن هذه المقارنة تُعدّ سطحية لاعتبارين:

١ ـ عدم إمكانية إسقاط تجربة وقعت في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي كانت فيها الدعوة لتغيير المنكر تتوافر لها شروط النجاح لقلب أنظمة الحكم، على القرن العشرين الذي هو عصر الأنظمة المعلوماتية.

٢ ـ عدم الركون إلى تحليله غير المعمق الذي يرى أن ابن تومرت أطاح بالمرابطين بوسيلة تغيير المنكر. بل إن الإطاحة بالنظام المرابطي ترجع إلى عوامل اقتصادية واجتماعية وأسباب أخرى عميقة لا يسمح المقام هنا بذكرها جملة وتفصيلاً.

وفي حديثه عن «الحركات»، يتحدث المؤلِّف عن ثلاث حركات فقط قام بها الحسن الأول[2]، والحال أن حياة الحسن الأول كانت كلها حركات، ويمكن الرجوع بهذا الصدد إلى بعض الدراسات الجامعية التي أفاضت في تناولها[3].

وعند حديث المؤلِّف عن شيخ الطريقة البودشيشية الراحل سيدي العباس بن المختار، فهو يتحدث عن استقامته وزهده انطلاقاً من كتابات سيرته كما يشير إلى ذلك، من دون أن يوضح في الهامش هذه الكتابات التي اعتمد عليها[4]. وعن الانحراف الذي عرفته هذه الطريقة في عهد شيخها الحالي سيدي حمزة، يغيب ذكر هذه السلوكات، مع أهميتها وضرورة استحضارها لتفسير أسباب قطع الشيخ عبد السلام ياسين صلته بذلك التنظيم الطُرُقي.

---

(١) الملكية والإسلام السياسي في المغرب، م. س.، ص ٢٣.

(٢) م. ن.، ص ٤٥.

(٣) مثل دراسة الأستاذ أحمد علمي: «الحركات في عهد الحسن الأول»، رسالة دبلوم الدراسات العليا، نوقشت في كلية الآداب بفاس سنة ١٩٨٧ (مرقونة).

(٤) الملكية والإسلام السياسي في المغرب، م. س.، ص ١٨٨.

٤ ـ تحليل داخلي مبتور وإقصاء للعوامل الخارجية:

إن ما قدّمه صاحب الدراسة من تحليلات لمؤسسة المَلَكية والإسلام السياسي في المغرب اقتصرت على الوصف الدلالي لما تحمله رموز السلطة وآلياتها من أهمية في ضبط المجتمع المدني، مع التركيز على المنظور الديني السياسي لدلالة الرموز، في حين تمّ إقصاء تغيُّر البنيات الاقتصادية والاجتماعية والذهنية الداخلية، وهي مفتاح تتبع وتحليل مؤسسة المَلَكية والإسلام السياسي. ويلاحظ أيضاً أن الدراسة تخلو من جداول إحصائية اقتصادية توظّف لتفسير ما عرفه المغرب من تطورات سياسية منذ الخمسينات، على غرار ما قام به دوغلاس آي. أشفورد في مقدمة كتابه **التطورات السياسية في المملكة المغربية**[1] رغم هزالة تلك الإحصائيات. بيد أنني أعتقد أن الاستناد إلى وثائق إحصائية اقتصادية يزيد من فهم المشهد السياسي في مغرب القرن العشرين نتيجة التحوّلات الاقتصادية التي عرفها المغرب، إذ لا يُمكن فهم المشهد السياسي من دون إدراك المغزى الذي تنطوي عليه التحولات الاقتصادية.

وعلى المستوى الخارجي، لا نلمس في الدراسة أي مساءلات عن موقع المتغيّرات الدولية والعولمة والحرب على ما يُعرف في القاموس الأميركي بـ "الإرهاب" في ترتيب علاقة الحركات الإسلامية بالسلطة؟ إن تحليل الظرفية الخارجية التي فرضتها الأحداث منذ أواخر ثمانينات القرن العشرين هو الجانب الغائب الكبير في هذه الدراسة.

٥ ـ الاعتماد على التنظير حول مسألة ثقافة الخضوع:

اعتمد المؤلّف في تحليلاته لثقافة الخضوع على رؤية تاريخية تُقارب ثلاث مرجعيات وهي: الدين والتصوّف والمخزن. ورغم وجاهة هذا الطرح، فإننا نرى أن هذه المقاربات غير كافية أو يشوبها بعض الاضطراب.

فعند الحديث عن المرجعية الإسلامية، خاصة المجال الخليفي ودوره في تكريس ثقافة الخضوع والامتثال لأولي الأمر (خليفة المسلمين)، فإننا نعترض على هذه الفكرة من زاويتين:

أولاً، إن مسألة خضوع الرعية للخليفة خضوعاً مطلقاً مسألة محض نظرية ليس إلا، وقد أكد الواقع التاريخي تجاوزها، وهو ما يمكن أن نستقيه من الفترة النموذجية

---

(١) **التطورات السياسية في المملكة المغربية**، ترجمة عائدة سليمان عارف وأحمد مصطفى ابو حاكمة، الدار البيضاء، دار الكتاب/ بيروت ـ نيويورك، مؤسسة فرنكلين للترجمة، ١٩٦٣.

من تاريخ الإسلام وهي الحقبة الراشدية التي ثار فيها المسلمون على الخليفة عثمان بن عفان ضاربين بمبدأ الخضوع للخليفة عُرض الحائط.

ثانياً، إن المرجعية التي اعتمدها المؤلِّف بخصوص الخضوع وعدم الثورة على الإمام الجائر والامتثال لأولي الأمر، هي مرجعية الإسلام السُّني فقط، في حين أن التيارات المذهبية الأخرى تخالف هذا التوجُّه، وتدعو إلى الثورة على الإمام الجائر. وهذه حال كل من المعتزلة والخوارج الذين يبيحون التمرّد على ولي الأمر إذا أضرّ بمصالح الأمة، ولو أن المعتزلة اشترطوا في الثورة ضمان شروط نجاحها[1]. لكن المهمّ أن الأمر لا يقتضي تعميم تفسير ثقافة الخضوع والامتثال على المرجعية الإسلامية برمّتها من دون تمييز بين الفرق الإسلامية، خاصة إذا علمنا أن فرقة الخوارج شكّلت حيّزاً مهماً في تاريخ المغرب.

من جهة أخرى، ألا يمكن أن تكون الأحزاب السياسية نفسها عاملاً من عوامل تكريس ثقافة الخضوع والامتثال لأولي الأمر انطلاقاً مما تتبنّاه هي نفسها من ضرورة الخضوع لآراء القيادة والامتثال لقرارات المكتب المركزي رغم ما يُسمى في أدبياتها بالمركزية الديموقراطية؟ إن هذا الجانب وما يمكن أن يُشكّله من دور في تكريس ثقافة الخضوع في العقلية المغربية، يُعدّ من القضايا التي يجب أن توضع عليها اليد كذلك في تحليل سيادة هذا النوع من الثقافة التسليمية.

وبعد، فإن هذه الملاحظات التي توخينا من ورائها إثراء هذا الكتاب، لا تحجب قيمته، وقدرة مؤلِّفه وبراعته في التحليل، وتمكُّنه من إبراز آليات الحكم في المغرب، وما عرفه المشهد السياسي من متغيرات وانعطافات حاسمة، مما يرقى به إلى مصاف المراجع الثمينة التي لا غنى عنها لدراسة آليات الحكم والسلطة في المغرب خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

---

(1) ينظر في هذا الشأن دراسة محمود إسماعيل: **الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري**، الدار البيضاء، دار الثقافة، ١٩٧٦، ص ٢٥٧ وما بعدها.

أماكن ومناسبات كتابة البحوث الواردة في الكتاب

١ ـ «نمط اقتصاد المغازي: هل شكل أسلوباً للإنتاج في مغرب العصر الوسيط؟».

● يُنشر لأول مرة.

٢ ـ «الدَّين والسلف في المجتمع المغربي الوسيط: أساليب التعامل والإشكاليات المطروحة».

● أعد بالفرنسية للمؤتمر الرابع عشر للجمعية الدولية للتاريخ الاقتصادي بهلسنكي ـ ٢٠٠٦، ويُنشر لأول مرة بالعربية.

٣ ـ «اللغة الأمازيغية بالمغرب الأقصى خلال العصر الوسيط».

● أعدّ لتكريم الأستاذ إبراهيم بوطالب، ونشر في المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، العدد ٨٩، السنة ٢٣، ٢٠٠٥.

٤ ـ «أثر قيام الدول وسقوطها في التطور الديموغرافي بالمغرب في العصر الوسيط».

● نُشر ضمن أعمال ندوة الديموغرافيا في تاريخ المغرب. مجلة كنانيش، منشورات كلية الآداب بوجدة، ١٩٩٩.

٥ ـ «صحوة المذهب المالكي في المغرب خلال العصر الوسيط: محاولة تفسير».

● يُنشر لأول مرة.

٦ ـ «علم النجوم والفلك والتنبؤ بأحداث المستقبل في بلاد المغرب خلال عصر المرابطين والموحدين».

● نُشر ضمن الأعمال المهداة إلى الأستاذة حليمة فرحات، معهد الدراسات الإفريقية ـ ٢٠٠٥.

٧ ـ «معمار مراكش في عصر المرابطين والموحدين من خلال النصوص الأثرية الواردة في المصادر المكتوبة».

- نُشر بالفرنسية ضمن أعمال الندوة الدولية السابعة للتاريخ والأركيولوجيا بشمال إفريقيا، تونس ـ ٢٠٠٣.

٨ ـ «ثقافة المنع والهدم في معمار المدينة المغربية: مدينة القيروان نموذجاً».

- بحث ألقي في ندوة: «القيروان ووجهتها: مقاربات جديدة، اكتشافات جديدة»، القيروان، آذار/ مارس ٢٠٠٦.

٩ ـ «المدينة المغربية والمدينة الأوروبية في العصور الوسطى: دراسة مقارنة».

- نُشر ضمن أعمال ندوة «وجدة حاضرة المغرب الشرقي»، كلية الآداب بوجدة ـ ١٩٩٢.

١٠ ـ «علاقات المغاربة بالشعوب الاسكندنافية خلال القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي».

- نُشر في مجلة دراسات عربية، السنة ٣٢، العدد ٧/ ٨ (١٩٩٦).

١١ ـ «الملكية والإسلام السياسي في المغرب: عرض ومناقشة».

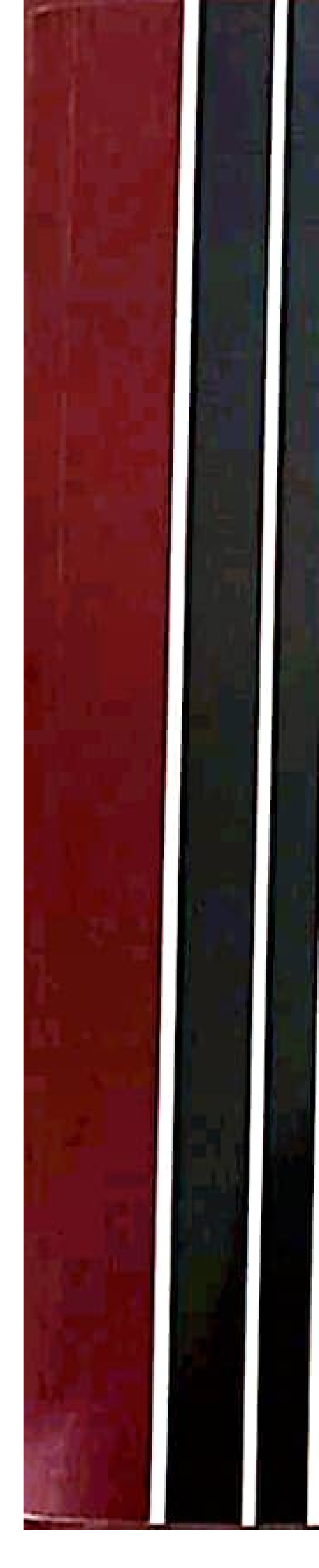
- نُشر ضمن أعمال المنتدى الفكري الثامن الذي نظّمته مؤسسة التميمي للبحث العلمي بزغوان (تونس) أيام ١٤ ـ ١٦ شباط/ فبراير ٢٠٠٢؛ منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات ومؤسسة كونراد أديناور، طبعة بابيريس، ٢٠٠٣.

المحتويات

مطبعة دار الكتب ـ منطقة شر حسن ـ بناية البارادايز ٠١/٨٤٣٧٥٣

edots

١٥٠٠/٠٦/١٤١١



حلقات مفقودة

من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي

□ يروم هذا الكتاب إضاءة بعض الجوانب المعتمة في التاريخ الحضاري للغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، سواء الجوانب التي بقيت أسئلة عالقة في الدراسات التاريخية المعاصرة، أم تلك التي ظلت تشكل لحد الآن فجوات تحجب رؤية معمار الحضارة المغربية بشكل مكتمل، أو تلك التي تستلزم إعادة نظر ومراجعة وتقديم تفسير جديد لها.

□ وإذا كان الباحث يجد نفسه ههنا إزاء مجموعة من المسائل الملغزة والأسئلة الصعبة، إلا أنه أمكن للمؤلف، من خلال جمعه شتات بعض النصوص المبعثرة في أمهات المصادر وتنسيقها وأستنطاقها أستنطاقاً جديداً، أن يطرق قضايا حضارية لطالما كانت في مطاوي النسيان أو نالها الاختزال والابتسار في الأبحاث التاريخية المعاصرة، من قبيل: ظاهرة النمو الديموغرافي، وإشكالية التعامل بالدين والسلف، وتفسير عوائق التطور المديني للحواضر المغربية مقارنةً بالمدن الأوروبية، وموضوع التنجيم والتنبؤ بأحداث المستقبل، والإحاطة بأسباب الصحوة الكبرى التي عرفها المذهب المالكي في بلدان الغرب الإسلامي، فضلاً عن محاولة تأصيل تاريخي للعلاقات المغربية ـ الإسكندنافية في العصر الوسيط. . . إلخ.



دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت